Philipp von Nathusius.

Seine Persönlichkeit und seine Ideen im Spiegel der Zeitgeschichte.
(1815—1850)

INAUGURAL-DISSERTATION
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von
der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin.

Von
HANS ANDRES
aus Ilsenburg am Harz.

19 NOLTE 34

DISSERTATIONSVERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

328

Referenten:

1. Geheimrat Prof. Dr. Friedrich Meinecke
2. Geheimrat Prof. Dr. Hermann Oncken.

Tag der mündlichen Prüfung: 6. 2. 1930.

Tag der Promotion: 9. 5. 1934.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorbemerkung.

Mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät gelangen hier in den Kapiteln 2—5 nur diejenigen Abschnitte aus einer die Jahre 1815—1850 umfassenden Gesamtbiographie von Nathusius unverändert zum Abdruck, die seine politischen Gedanken bis zum Jahre 1850 behandeln. Die Abschnitte der Dissertation, die die allgemeine geistige Entwicklung untersuchen, sind hier in Kapitel 1 nicht in Form eines berichtenden Referats, sondern in Form einer geschlossenen Darstellung zusammengefaßt. Das 6. Kapitel ist eine gekürzte Zusammenfassung aus einer Monographie des Halleschen „Volksblattes für Stadt und Land" von 1844—1850, die der Dissertation als Anhang beigegeben war.

INHALT

Seite

Einleitung . . . . . 1— 3

1. Kapitel: Allgemeine geistige Entwicklung . . . . . 4—29
1. Der Romantiker . . . . . 4—11
2. Der Pietist . . . . . 11—21
3. Der soziale Mensch und Erzieher der Armen . . 21—29

2. Kapitel: Allgemeine Voraussetzungen des politischen Denkens . 29—34

3. Kapitel: Romantischer Liberalismus . . . . . 34—41

4. Kapitel: Religiöser Liberalismus . . . . . 41—65
1. „Ulrich von Hutten" und die Idee einer deutschen Nationalkirche . . . . . 41—54
2. Pietismus, theologischer Rationalismus und politischer Liberalismus . . . . . 55—65

5. Kapitel: Übergang zum christlichen Konservativismus . . . 66—89
1. Loslösung vom Liberalismus (Gervinus) . . . 66—74
2. Einflüsse der konservativen Ideologie . . . . 74—89

6. Kapitel: Das „Volksblatt für Stadt und Land" und sein Kampf gegen den theologischen Rationalismus und politischen Liberalismus . . . . . 89—98

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550810_0137

Einleitung.

Philipp von Nathusius, der langjährige Redakteur des Halleschen „Volksblattes für Stadt und Land“ [1]), gehört nicht zu den großen Persönlichkeiten des politischen und geistigen Lebens der Vergangenheit, die aktiv und mitgestaltend in das geschichtliche Geschehen ihrer Zeit eingegriffen oder die sich durch schöpferische Leistungen auf anderen Gebieten einen über das Privatleben hinausreichenden Ruf in der Nachwelt erworben haben. Die Eigenart seines Charakters, sein Bildungsgang, seine anfängliche Haupttätigkeit als Industrieller und Rittergutsbesitzer, die ihn jahrzehntelang von seinen eigentlichen auf literarischem, religiösem, sozialem und politischem Gebiete liegenden Interessen und Neigungen fernhielt, sein späterer Beruf als Tagesschriftsteller hatten zur Folge, daß er auch keine geistigen Schöpfungen großen Stils hinterlassen hat. So ist er heute fast unbekannt, nicht einmal die Fachleute kennen viel mehr von ihm als seinen Namen.

Noch ragt sein größtes praktisches Werk, die Neinstedter Anstalten, wie eine stolze Burg aus der Zeit des wiedererwachenden Glaubenslebens in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in die moderne Welt hinein, jenes großartige Werk christlicher Nächstenliebe, zu dem er in seinem Knabenrettungs- und Brüderhause die ersten Keime gelegt hat. Aber wer kennt heute in der großen Welt noch ihren Schöpfer? Sein Name ist mit seiner Schöpfung nicht mehr so eng verknüpft wie Wicherns Name mit dem Rauhen Hause. — Vergessen ist heute der Dichter Philipp Nathusius, der glühende Revolutionär der dreißiger Jahre, der sich durch seine Übersetzung Bérangers [2]) zum ersten Male einen Namen in der literarischen Welt machte. Die Hoffnungen, die Bettina von Arnim und Adolf Stahr an seine erste Sammlung lyrischer Gedichte [3]) knüpften, sind unerfüllt geblieben. Es folgte auf die Frühlingszeit seines dichterischen Schaffens kein Sommer und kein Herbst, es folgte keine Reife, keine Ernte auf die Saat, denn er war trotz feinen ästhetischen Empfindens und starken dichterischen Dranges kein schöpferischer Dichter. Zwar hat Bettina von Armin ihrem schwärmerischen Verehrer und jugendlichen Liebling in ihrem Briefroman „Ilius Pamphilius und die Ambro-

1) 1815—1872.

2) 1. Hundert und drei Lieder des Pariser Chansonnier Pierre J. de Béranger, deutsch von P. E. Nathusius, Braunschweig 1839 (verschollen).

2. Demetrius Schrutz, Die Lieder des Pierre Jean de Béranger, Halle 1890. (Diese Sammlung enthält 24 Gedichte von Béranger in deutscher Übersetzung von Philipp Nathusius).

3) Philipp Nathusius, Fünfzig Gedichte, Braunschweig 1839; ders. Noch fünfzig Gedichte, Magdeburg 1841.

sia", den sie im Jahre 1847 herausgab, ein Denkmal in der Literatur gesetzt, aber ein halbes Jahrhundert hindurch hat man von dem Jüngling, der sich hinter diesem Pseudonym verbarg, nicht mehr gekannt als seinen Namen, bis um die Wende des Jahrhunderts Eleonore Reuß ihre Veröffentlichungen machte. — Unbekannt ist heute der Freund Gottfried Kinkels, Emanuel Geibels, der Freund Hoffmann von Fallerslebens, dem er nach seiner Vertreibung aus Breslau auf seinen Irrfahrten durch Deutschland das erste Obdach in seinem Hause gewährte und mit dem ihn in den vierziger Jahren neben politischen hauptsächlich gleiche literarische Interessen verbanden. — Wer heute in der literarisch gebildeten Welt noch die Romane der Marie Nathusius kennt, jener frommen Begründerin des christlichen Romans, der weiß gewiß nicht, daß alle ihre Schriften erst durch die feilende Hand ihres Gatten gegangen sind, ehe sie das Licht der Öffentlichkeit erblickten. — Wilhelm von Kügelgens „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" sind noch heute ein weit bekanntes und beliebtes Buch, aber daß Nathusius es gewesen ist, der sie nach dem Tode seines Freundes im Anfang der siebziger Jahre erst aus der Wiege gehoben und der Welt übergeben hat, wußte lange Zeit kaum jemand [4]). Auch seine größeren konservativen Parteifreunde der fünfziger und sechziger Jahre, Ludwig von Gerlach, Heinrich Leo, Friedrich Julius Stahl, haben ihn, den kleineren Stern, in den Hintergrund gedrängt. Standen jene doch nicht nur mit der Feder, sondern auch mit der Tat und ihrer Person mitten im politischen Leben, während Nathusius fast ängstlich die Öffentlichkeit mied und in seinem stillen, weltabgelegenen Neinstedt am Rande der Harzberge sich und seiner Redaktionstätigkeit lebte und von hier aus, ohne mit seiner Persönlichkeit öffentlich hervorzutreten, für die Ideen der konservativen Partei wirkte und kämpfte. Und doch war er, obwohl von wenigen gekannt, in jener Zeit ein weit bekannter Mann im Norden Deutschlands. Hier, auf dem Gebiete der Publizistik, liegt die geschichtlich bedeutsamste Leistung seines Lebens. Aber auch diese geistige Arbeit, für den Augenblick bestimmt, ist der Nachwelt in der Form, in der sie vorliegt, verschlossen geblieben. Ungehoben liegt sie da in unzähligen Aufsätzen, Leitartikeln und größeren zusammenfassenden Abhandlungen des „Volksblattes für Stadt und Land", die sich über einen Zeitraum von 24 Jahrgängen erstrecken [5]).

Es ist daher nicht verwunderlich, daß dieser Mann bei der heute fast allenthalben üblichen Geschichtsbetrachtung, die durchweg den Gesichtspunkt der historischen Kausalität, des Erfolges, zum Maßstab ihrer Untersuchungen macht und historische Vorgänge und Persönlichkeiten unter diesem Gesichtspunkt auswählt, so gut wie unbeachtet geblieben ist. Aber auch die Geschichtsschreibung, die die Vergangenheit vorzugsweise unter dem Wertgesichtspunkt betrachtet, eine Betrachtungsweise, die vor allem in der Geistesgeschichte

4) Wilhelm von Kügelgen, Jugenderinnerungen eines alten Mannes, herausgegeben von Philipp von Nathusius bei Wilhelm Hertz, Berlin 1870.

5) 1849—1872.

zu Recht besteht, ist ihm bisher und nicht ganz mit Unrecht nicht näher getreten. Ist er doch weder ein führender Staatsmann und Politiker gewesen, der bei den politischen Ereignissen seiner Zeit entscheidend mitgewirkt hätte, noch war er ein originaler, schöpferischer Geist, der seiner Zeit seinen Stempel aufgedrückt hätte oder dessen geistige Werke heute noch unsere Aufmerksamkeit erregen könnten.

Wenn daher Nathusius hier zum Gegenstand einer eingehenden historischen Untersuchung gemacht wird, so interessiert dabei nicht so sehr seine geistige Individualität oder der Wert seiner Persönlichkeit an sich, er interessiert vielmehr als Repräsentant der Zeitgeschichte und bestimmter geistiger und politischer Richtungen, in dem diese zwar nicht ihre Kulmination, aber doch immerhin einen nicht unbedeutenden Niederschlag gefunden haben. Nur wenige ganz große, schöpferische Persönlichkeiten vermögen aus sich selbst einen neuen geistigen Lebensinhalt zu schöpfen, — die große Masse der Menschen wird sich immer an vorhandene geistige und religiöse Strömungen anschließen. So soll es bei einem Manne, der dieser zweiten Gattung von Menschen angehört, auch unsere Aufgabe sein, die allgemeine geistige und politische Atmosphäre, den „Ideenglauben“ [4]) der Zeit, von dem jeder Lebende mehr oder weniger bewußt getragen und beherrscht wird, in einer individuellen Ausprägung zu untersuchen und darzustellen.

Nathusius hat in den verschiedenen Perioden seines Lebens die verschiedensten geistigen und politischen Strömungen in sich verkörpert. Er gehörte in den dreißiger Jahren der politisch liberalen Neuromantik an, er war ein typischer Vertreter einer pietistisch-individualistischen Gefühlsfrömmigkeit und verband mit dieser bis in die Mitte der vierziger Jahre eine politisch liberale Gesinnung, er war eine der bedeutendsten Persönlichkeiten in der Inneren Mission des 19. Jahrhunderts, er war seit 1848/9 Glied der äußersten Rechten der Konservativen, des christlich-germanischen Kreises, und trieb als solcher im „Volksblatt“ eine ausgesprochen christlich-romantische Politik, er stand in den fünfziger Jahren eine Zeit lang im Banne der romantischen Schwärmerei für den Katholizismus, dann wurde er streng lutherisch-orthodox und einer der schärfsten Bekämpfer der preußischen Union und mündete schließlich ein in den politischen Realismus Bismarcks. Er konnte diese mannigfachen Wandlungen durchmachen, weil er, ein wesentlich rezeptives und reproduktives Talent, nicht mit der Kraft des originalen Denkers, Anregers und Bahnbrechers der Zeit seinen Stempel aufzudrücken oder sie gar umzugestalten vermochte, sondern mehr passiv, begleitend immer wieder die neu auftauchenden Kräfte in sich aufnahm und reproduzierend ihnen seine eigentümliche Prägung gab. So ist er gerade durch diese Eigenart seiner Natur einer der interessantesten und vielseitigsten Repräsentanten seiner Zeit geworden.

---

6) Eduard Spranger, Philosophie und Pädagogik der preußischen Reformzeit. Hist. Ztschr. 104, S. 281.

1. Kapitel.

Allgemeine geistige Entwicklung.

1. Der Romantiker.

Nathusius ist in den ersten Jahrzehnten seines Lebens seiner seelisch-geistigen Haltung noch ein typischer Vertreter der Romantik gewesen. Erst 1815 geboren, gehörte er zwar nicht mehr jener großen romantischen Bewegung an, die um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt fand, er hat auch keine großes schöpferisches Werk hinterlassen, das man als typisches Produkt des romantischen Geistes bezeichnen könnte, aber vielleicht ist es trotzdem nicht verfehlt, ihn als einen spätgeborenen Nachkömmling dieser Geistesrichtung zu bezeichnen. Verschiedene innere und äußere Umstände trugen dazu bei, daß sich in diesem Menschen noch einmal eigentümlich romantische Charakterzüge entwickeln konnten: seine eigene geistig-seelische Struktur, seine ganze aufs Innerliche gerichtete Ausbildung, die in jener unpolitischen Atmosphäre der ersten Jahrzehnte der Restaurationszeit nochmals völlig unter dem Zeichen von Poesie und Literatur stand, vor allem aber die enge Freundschaft mit einer der typischsten Vertreterinnen der Romantik, mit Bettina von Arnim.

Diese geistige Haltung beruhte nicht so sehr auf Einflüssen von außen, sei es der Zeitphilosophie oder der romantischen Literatur und Dichtung, sie lag zunächst und vor allem im Innersten seiner eigenen Natur begründet. Sie begegnet uns schon in seinen frühesten Kindheitstagen, sie ist da vor jeder Berührung mit den herrschenden Zeitströmungen und vor der Bekanntschaft mit Bettina von Arnim. Das bedeutet aber nicht, daß er mit dieser Haltung ein vereinzelt und isoliert dastehendes Individuum wäre, vielmehr ist er mit seinem extremen Subjektivismus, mit seinem übersteigerten Ichgefühl, das die immer höhere Ausbildung und Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit als obersten Lebenszweck betrachtete, „Repräsentant einer umfassenden europäischen Strömung des 19. Jahrhunderts“ [1]). Seine individuelle Haltung ist eine allgemeine Haltung der Zeit. Er ist Glied einer großen historischen Bewegung, deren Anfang im 18. und deren Ende im 19. Jahrhundert liegt. Will man Nathusius' Stellung innerhalb der großen romantischen Bewegung noch genauer festlegen, so muß man ihn als einen typischen Vertreter der späterenRomantik bezeichnen, die sich von der „selbstbewußten Frühromantik“ [2]) im allgemeinen durch ihre stark pessimistische, weltflüchtige Haltung unterscheidet.

War Nathusius' romantische Grundstimmung auch aufs stärkste bedingt durch seine persönliche Veranlagung, so wurde sie gefördert und war eigentlich erst möglich durch die soziale Stellung seines Vaters, des zu seiner Zeit hochberühmten Industriellen und Rittergutsbesitzers Johann Gottlob Nathusius, die ihm erst die äußeren Be-

1) Schmitt-Dorotič, Politische Romantik, S. 15.
2) ebda. S. 172.

dingungen gab, sich mit seiner Person ungestört zu beschäftigen und seinem Phantasieleben ungehemmten Lauf zu lassen. — Flucht vor der gegenwärtigen Realität in das eigene Innere, in persönliche Gefühle und abstrakte Begriffe, in das räumlich und zeitlich Ferne, mit dem die Phantasie sich ungehindert beschäftigen konnte, ist ein typisches Charakteristikum des Romantikers. Dauernder Krankheitszustand hat diesem Zuge und insbesondere seiner anhaltenden melancholischen Stimmung immer neue Nahrung gegeben. Die Unfähigkeit, sich aus eigener Kraft eine geschlossene harmonische Weltanschauung zu schaffen, der Drang nach dem Idealen und Schönen, der Zwiespalt, in den ihn diese Neigungen mit der äußeren Welt, besonders mit seinem Beruf und seinen geschäftlichen Pflichten als Leiter der großen industriellen Werke und landwirtschaftlichen Betriebe seines Vaters brachten, Mißklang zwischen schwärmerischer Sehnsucht und der Wirklichkeit des realen Lebens, Schwermut verbunden mit häufigem Kranksein, Reizbarkeit und Selbstverzweiflung, das sind Züge und Äußerungen seines seelischen Daseins, die uns in dieser Zeit immer wieder begegnen.

In dieser kritischen Stimmung erschien ihm Bettina von Arnim als Erlöserin von seinen Qualen. Bei der Lektüre von Bettinas „Briefwechsel mit einem Kinde" stieg in ihm der Wunsch auf, das „Kind", das ihm hier in holder Naivität „so ahnungsvoll entgegenwinkte", persönlich kennen zu lernen. Kurz nach dem Tode seines Vaters, noch im Herbst 1835, suchte er sie in Berlin auf und schloß mit ihr eine enge Freundschaft, die über fünf Jahre währen sollte. So trat er in den Zauberkreis dieser genialen Frau, die schon so viele bedeutende Persönlichkeiten um sich gesammelt und in ihr Zaubernetz gezogen hatte: Goethes Mutter, die Günderode, ihren Bruder Clemens Brentano, Friedrich Wilhelm IV., Beethoven, Schleiermacher und vor allem Goethe, — um nur die hauptsächlichsten zu nennen.

Es war eine etwas merkwürdige Freundschaft zwischen dem phantasievollen, aber doch unbedeutenden zwanzigjährigen Jüngling, der mit kindlicher Scheu und brennender Verehrung zugleich trunken an ihr emporblickte, und der fünfzigjährigen Frau, die keck und lustig in die Welt sah, übersprudelnd von Geist und Leben, von Launen, Leidenschaften, Widersprüchen hin und her gezerrt, trotz ihres Alters ein unbändiger, übermütiger Wildfang.

Wesensverwandtschaft und innerer geistiger Einklang zog diese beiden im Grunde doch so verschiedenen Menschen aneinander. Gemeinsam war ihnen die Neigung zu romantischer Verklärung der Welt, die Sehnsucht nach dem Absoluten, die Liebe zur Poesie, in der sie das Wahre und Schöne, die Erfüllung ihrer Sehnsucht zu finden hofften. So war ihnen auch die Freundschaft nur eine romantische Funktion. Der eine war dem anderen nur das romantische Objekt, durch das er mit sich selbst verkehrte. „Treu kann man nur dem sein, was uns eigen ist" [3]). Es ist interessant, die verschiedenen

3) Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius und die Ambrosia, hrsgeg. von Waldemar Oehlke, Berlin 1920—1922, S. 61.

Motive zu verfolgen, die bei beiden zu diesem Freundschaftsverhältnis geführt haben. War es bei Nathusius der berühmte Name, der Reiz ihrer Persönlichkeit, der poetische Schwung ihrer Sprache, die Hoffnung, bei ihr Rettung aus seinen inneren Lebensnöten zu finden, — so war es bei Bettina der Drang nach der Jugend, der sie auch im Alter noch beherrschte, „ein heimlicher Wahn", „als spräch' mein Kind durch Dich zu mir" [4]), der Reiz, den die schwärmerische Bewunderung des Jünglings auf ihre Eitelkeit ausübte, vor allem jedoch die gleiche Liebe zur Poesie und das dichterische Talent, das sie in seiner Seele schlummern glaubte. Diese Keime durch den Zauber ihrer Persönlichkeit zur Entfaltung zu bringen, darauf war ihr ganzes Streben gerichtet. Das „Urbild", das sie in sich selber suchte und das sie in ihm zu finden meinte, das liebte sie in ihm. Wie alle ihre Freunde, so war auch er für sie der Genius, „durch den man seiner selbst bewußt wird [5]). Es war eine geistige Liebe, die beide verband, die aber bei der sinnlichen Natur Bettinas von der natürlichen nur schwer zu unterscheiden ist. Überhaupt wirkt die Art dieses Freundschaftsverhältnisses bei der kaum verhüllten Zudringlichkeit Bettinas nicht immer sehr erquicklich. Denn das, was einst in ihrer Jugend ihrem Verhältnis zu Goethe einen besonderen Reiz gab, konnte jetzt bei ihrem Alter leicht abstoßend wirken.

Den Briefwechsel mit Nathusius hat Bettina in ihrem Briefroman „Ilius Pamphilius und die Ambrosia" veröffentlicht [5a]). Er erschien Ende des Jahres 1847, also zu einer Zeit, als sich ihre Wege schon längst getrennt hatten. Es ist natürlich nicht möglich, diesen philosophisch-ästhetischen Briefwechsel, der mit seiner willkürlichen Veränderung der Wirklichkeit und seiner spielerisch poetisierenden Behandlung alles konkret Gegebenen ein ganz typisches Produkt romantischen Geistes ist, seinem objektiven Inhalte nach einer streng sachlichen Kritik zu unterziehen. Eine solche Behandlung würde geradezu von einem Unverständnis dieses Geistes zeugen, bei dem doch alles willkürlich, unsachlich, zufällig ist. Es ist alles Ausfluß

---

4) ebda. S. 235.
5) ebda. S. 165/6.
5a) Ein textkritischer Vergleich des „Ilius Pamphilius" mit dem Originalbriefwechsel zwischen Bettina von Arnim und Nathusius hat ergeben, daß dieser Briefroman im wesentlichen ein wortgetreuer Abdruck der Originalbriefe ist. Die Veränderungen sind nur geringfügig und berühren nicht den sachlichen Gehalt der handschriftlichen Briefe. Sie sind teils rein stilistischer Art, teils erstrecken sie sich auf Streichungen von Namen, von denen vielfach nur die Anfangs- und Endbuchstaben stehen geblieben sind. Im übrigen ist alles das fortgelassen, was nur für den Augenblick bestimmt war, rein persönlicher Natur ist und kein allgemeines Interesse hat. Außerdem sind einige Briefe von Beethoven und Goethes Mutter an Bettina, ein Bericht Bettinas über Schleiermachers Tod und einige Gedichte Hölderlins hinzugefügt, die als solche kenntlich gemacht sind. Es sind Abschriften Bettinas für Nathusius. Eine größere Veränderung befindet sich nur am Anfang. An ein paar Stellen ist auch die Chronologie verändert. Im großen und ganzen ist also das gesamte Briefmaterial, das sich jetzt im Besitz von Herrn Geheimrat Kippenberg-Leipzig befindet, in seiner ursprünglichen Form abgedruckt.

von Stimmungen, Launen, momentanen Gefühlszuständen und verändert sich mit diesen immer wieder. Es ist ein von romantischem Lebensgefühl durchdrungenes dichterisches Philosophieren, was uns in diesen Plauderbriefen entgegentritt, ein launenhaftes Gedankenspiel, es sind meteorenhaft aufleuchtende Gedankenblitze, plötzliche Einfälle, kurze geistreiche Wendungen und Formulierungen. Darin erschöpft sich ihre philosophische Produktivität. Sachlich philosophisches Interesse kann also dieser Briefwechsel nicht beanspruchen. Er ist nur insofern von Interesse, als er auf den empfänglichen Leser einen eigentümlich ästhetischen Reiz ausübt. Insbesondere aber ist er ein wichtiges Dokument für das psychologische Verständnis dieser beiden romantischen Menschen.

Der Blickpunkt hatte sich im Verhältnis zur Frühromantik hier völlig verschoben. Hatten die Frühromantiker in ihrer ersten Periode zum Teil durchaus noch sachliches Interesse und sachlichen Ernst besessen, so trat später das subjektive Element bei ihnen immer stärker hervor. Das hatte eine noch weitere Verschiebung zur Folge, insofern als insbesondere bei gewissen Vertretern der Spätromantik die aus dem Zwiespalt zwischen Phantasieleben und tatsächlicher Wirklichkeit, zwischen Idealität und Realität sich ergebenden psychologischen Konsequenzen ganz und gar in den Vordergrund traten. So hatte sich in der Entwicklung vieler einzelner Romantiker eine Wandlung von ernstem Streben nach objektiver Betrachtung der Dinge zu einem bewußt subjektiven Denken und schließlich zu ganz ausschließlicher Selbstbetrachtung, zu einem von aller äußeren Wirklichkeit losgelösten inneren Erleben vollzogen. Im Zusammenhange damit war auch eine charakteristische Wandlung in der Lebenshaltung des Romantikers vor sich gegangen. An die Stelle optimistischer Weltbejahung, Selbstsicherheit und Lebensfreude war eine trübe, weltflüchtige Stimmung und Selbstverzweiflung getreten. Auch bei Nathusius tritt letzteres noch viel stärker als bei Bettina von Arnim hervor. Und so ist auch der ganze Briefwechsel zwischen beiden seinem Inhalte nach letzten Endes nichts weiter als Selbstbetrachtung. Überall steht die eigene Person im Zentrum des Denkens, überall sind sie selbst Gegenstand der Besprechung. Diese Briefe sind Selbstbekenntnisse, Beichten [6]), Abreaktionen eigener Seelenqualen, wobei ein jeder Beichtkind und Beichtvater des anderen ist. Ihnen beiden fehlte, wie einmal Clemens Brentano an seine Schwester schrieb, „die Kunst mit sich selbst genug zu haben“ [7]). Sie besaßen nicht die Fähigkeit, in sich selbst einen ruhenden Mittelpunkt zu finden. Dieses eigene Offenlegen ist es ja gerade, was diese romantischen Menschen so interessant macht, und darum tritt auch der psychologische Gesichtspunkt in dieser Lebensperiode notwendig in den Vordergrund der Betrachtung. —

Bettina war wohl geeignet, eine Weile auf Nathusius einzuwir-

---

6) vgl. Ricarda Huch, Die Romantik, 1908. 2. Bd. S. 238.
7) ebda. S. 186.

ken, aber wenn auch beide darin übereinstimmten, daß ihnen Phantasie und Wirklichkeit, Dichtung und Dasein identisch waren, so litt doch Nathusius an dem Zwiespalt, in den ihn dieses Ideen- und Phantasieleben mit den äußeren Dingen der Wirklichkeit führte. Schon sein Beruf brachte ihn viel stärker in verantwortungsvolle Berührung mit der rauhen Wirklichkeit als Bettina. Bettina dagegen von Natur mit größerer innerer Kraft und stärkerem Selbstvertrauen begabt, betrachtete das, was jener als Schwäche und Mangel seines Wesens empfand, als ihren größten Vorzug. Bei diesem naiven Kinde gab es keinen Dualismus zwischen Ideal und Leben, sie hatte bei ihrem naiven Optimismus gar keinen Grund zu innerer Unruhe. „Das Bedeutsamste, durch das Sie mit der Welt in Berührung kommen", schreibt sie an Nathusius, „sind Sie selber, sobald Ihr Mut nicht allzu träge dem Gedanken nachhinkt, denn in diesem liegt die Welt, nicht aber in jener, der Sie sich entfremdet glauben; denn die ganze Welt ist leer außer im Gedanken, der sie umfaßt" [8]). — Hier liegt der Hauptunterschied in ihrem Charakter, hier liegt der Punkt, der später einmal zur Trennung führen sollte. Bettina war in ihrem Glauben an den ewigen Fortschritt des menschlichen Geistes, an eine eigene Selbsterlösung immer optimistisch, Nathusius hat diesem Glauben stets mit einer gewissen Skepsis gegenübergestanden und sich dann schließlich nach schweren Kämpfen davon abgewandt. Fürs erste aber gewann er unter dem Einfluß Bettinas auch über ihn eine entscheidende Macht. Der Fortschritt seines inneren, idealen Menschen galt ihm jetzt als die höchste Aufgabe des Lebens. „Die eigene verborgene Idealität zu entwickeln, sodaß, wie im Gedicht Sinn und Wort, so Ideal und Leben sich entsprechend werden mögen, ist das feurige Streben jeder Seele, die auf Augenblicke aus dem Schlaf des Todes erwacht" [9]). Die eigene Individualität darzustellen und die angeborenen inneren Anlagen sich frei entfalten zu lassen, das war ihm Religion, Gottesdienst, heilige Pflicht des Menschen, und alles, was nicht im Dienste dieser Aufgabe stand, war „böse", unsittlich, Sünde [10]). Denn die individuellen geistigen Kräfte des Menschen sind ewige göttliche Kräfte, Teile des unendlichen Geistes, an dessen Entwicklung sie teilnehmen. Die Welt ist ein großes Ganzes, eine lebendige Einheit, in der sich Natur und Geist, Individuelles und Allgemeines aufs engste berühren und einer gemeinsamen Erlösung entgegengehen [11]).

Es sind Gedanken Schellings, Schlegels, Schleiermachers, Fichtes, Begriffe der Zeitphilosophie, die sich uns hier in der Weltanschauung der Bettina widerspiegeln, ohne daß es immer möglich wäre, das Ganze auf seine einzelnen historischen Bestandteile und Ursprünge hin zu untersuchen. Sie benutzt herrschende Gedanken der Zeit, um sie ins Gefühlsmäßige umzubiegen und zum Gegenstand romantisie-

8) Bettina von Arnim. Ilius Pamphilius ... S. 40.
9) ebda. S. 45.
10) ebda. S. 428, 42, 373.
11) ebda. S. 39, 47, 49, 362, 428 ff. (Brief Schleiermachers).

render Betrachtung zu machen. Es ist doch äußerst charakteristisch, daß sie die Werke Schleiermachers, mit dem sie in engster geistiger Fühlungnahme gestanden, und der auf ihr geistiges Leben einen großen Einfluß ausgeübt hat [12]), nie gelesen hat [13]). Was Nathusius in seinen eigenen Briefen an allgemeinen Gedanken entwickelt, sind im großen und ganzen Wiederholungen von Bettinas Gedanken, die er zum Teil mit den gleichen Worten, mitunter auch in neuen Formulierungen, immer aber mit dem Bewußtsein der Unoriginalität vorträgt, in die er sich aber so hineinlebt, daß sie zu einem Bestandteil seiner eigenen innersten Überzeugung werden.

Die Idee des Schönen erschien beiden als oberster Lebenswert. Sie war für Bettina das „höhere Dritte", die „wahre Realität" [14]), in der sich der Gegensatz von Natur und Mensch, von Körperlichkeit und Geist auflöste und verschwand. Daß dieses Ideal für Nathusius mit einer gewissen Einschränkung gilt, ist aus seiner inneren Haltlosigkeit zu erklären, die ihn in dieser Zeit überhaupt nicht zu einer festen Entscheidung kommen ließ. Hier liegt ja auch der tiefste Grund, der schließlich zu einer Trennung beider führen sollte. Unzweifelhaft aber hat er damals das Streben nach dem Schönen und die Liebe zur Poesie als seinen eigentlichen Lebensinhalt betrachtet. Denn in der Poesie fand das Schöne seine höchste Ausdrucksform, in der Poesie offenbarte sich ihm das Göttliche, die Wahrheit. „Alles, was Du hervorbringst, was kein Gedicht ist, ist Sünde" [15]). „Eine heilige Tendenz des Schönen muß instinktmäßig uns leiten, und selig der Geist, dessen heiliger und reiner Trieb der ursprünglichen Schönheitsanlage entspricht. Alle Wahrheit ist Schönheit und alles Unschöne ist Unwahrheit" [16]).

Selbstbildung, Vervollkommnung des eigenen Ich, Entfaltung der inneren Anlagen, des „göttlichen Selbst" ist immer die größte Sehnsucht des Romantikers gewesen. Im Dienste dieses Strebens steht aber an erster Stelle der Dichter, indem er mit seiner Phantasie das Innere und Äußere, Wissen und Tat, Wesen und Erscheinung überbrückt und verbrüdert. Die Übereinstimmung dieser Gegensätze ist Wahrheit. „So ist Phantasie ‚die freie Kunst der Wahrheit', und der Dichter sollte ihr Priester sein" [17]). Darum ist er auch ein „Organ Gottes", und sein Werk ist „heilig". Er ist „der zum Höhepunkt gelangte Mensch" [18]). —

Fragt man aber nach ihren schöpferischen Leistungen auf diesem ihrem ureigensten Gebiete der Poesie, so kann man auch hier wieder als hervorstechendstes Charakteristikum Produktions-

---

12) vgl. Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius ... S. 430.
13) Luise Zurlinden, Gedanken Platons in der deutschen Romantik, S. 230.
14) Schmitt-Dorotič, Politische Romantik, S. 127 ff.
15) Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius ... S. 350 (Brief Bettinas an Nathusius).
16) Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius ... S. 329 (Brief Bettinas).
17) ebda. S. 49.
18) ebda. S. 50.

losigkeit und Leistungsunfähigkeit feststellen. Bettina hatte überhaupt keine dichterische Gabe; Nathusius fehlte zwar der innere Drang zum poetischen Schaffen nicht, er besaß zweifellos gewisse dichterische Fähigkeiten, aber bei seiner kritischen und reflektierenden Natur fehlte ihm die Natürlichkeit der Empfindung und die Unbefangenheit des Gefühls, die Grundlage und Vorbedingung aller echten Poesie. So ist er über kleine Anfänge nicht hinausgekommen.

Im Jahre 1839 gab er eine kleine Sammlung lyrischer Gedichte heraus, die zwischen seinem sechzehnten und zwanzigsten Jahre entstanden waren [19]). Es sind Liebeslieder und Naturlieder, in denen er seinen sentimentalen Stimmungen poetischen Ausdruck verleiht. Niemals hat etwas das Gemüt des Romantikers stärker bewegt als die Natur, niemals hat es ein geeigneteres Objekt für seine Phantasie gegeben. Adolf Stahr widmete dieser Gedichtsammlung in den „Hallischen Jahrbüchern" eine lange kritische Besprechung [20]), die Bettina im Interesse ihres Günstlings angeregt hatte. Er behandelte den jungen Dichter schonend und mit zarter Hand — offenbar aus Wohlwollen für die hohe Frau —, ging aber an den offensichtlichen Schwächen seines Dichtens nicht vorüber. Merkwürdig mutet es heute an, wenn er diese Gedichte als ein Zeichen dafür betrachtet, „daß die Zeit wieder poetisch wird" [21]). Die Bemerkung zeigt, wie stark man selbst am Ende der dreißiger Jahre noch vom rein literarischen, unpolitischen Denken beherrscht war.

Seine Gedichte zeigen manche Eigentümlichkeit von romantischer Dichterweise. Vor allem sind es die Salopperie der Form, der Mangel an Rhythmus und Melodie, die Verstöße gegen den Reim, ganz unvermittelte Geschmacklosigkeiten gerade an poetisch schönen Stellen, die den Leser häufig stören. Es ist die romantische Scheu vor der Realität, die auch hier zum Ausdruck kommt, denn jede poetische Formgebung bedeutete eine Festlegung und damit eine Vernichtung sich immer wandelnder, unaussprechlicher Stimmungsgehalte, eine Beraubung „unendlicher Möglichkeiten". So wehrt er sich gegen den Vorwurf schlechter Reime damit, daß er „gar keine Lust" dazu habe, bessere Reime zu machen. „Im Gegenteil, ich möchte wohl, wenn ich könnte, ihnen zum Trotz immer schönere Gedichte in immer schlechteren Reimen machen, damit ihnen die Nichtswürdigkeit des Formwesens und die Herrlichkeit, womit der Geist sie hinter sich zurückläßt, recht zusetzte" [22]). Es zerflattert eben alles, selbst das lyrische Gedicht ist ihm eine nur schwer zu ertragende Fessel für seine flüchtige, unstete Phantasie.

Poesie und Philosophie ist das große Thema ihrer Gespräche, Briefe und Tagebücher. Aber sie reden bloß von Poesie, sie sind keine Poeten, wie sie auch immer von Philosophie sprechen, ohne

---

19) Ph. E. Nathusius, Funfzig Gedichte. Braunschweig 1839. Später folgte eine zweite Sammlung: Noch funfzig Gedichte, Magdeburg 1841.
20) Hallische Jahrbücher 1839, S. 2030—2072.
21) Hallische Jahrbücher 1839, S. 2040.
22) Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius ... S. 349.

daß sie je Philosophen gewesen wären. Nathusius war zu kritisch veranlagt, um Dichter zu sein, und zu romantisch, um Philosoph zu sein. Darum ist auch sein ganzes Tun zur Unproduktivität verurteilt gewesen. „Der Geschmack an Poesie, der durch die großen Dichter, die Gott geschenkt hatte, angeregt war, nahm sich selbst für Dichtergabe“ [23]). Es ist zugleich ein Urteil über sich selbst, was Nathusius hier später einmal bei einer Rezension von Platens Tagebuch ausgesprochen hat. —

Vergleicht man den „Ilius Pamphilius“ im ganzen mit Bettinas früheren Briefromanen, so muß er wohl als künstlerische Gesamtleistung hinter diesen zurücktreten, besonders im Vergleich zu ihrem Briefwechsel mit Goethe. Er ist nicht mehr so rein und unbefangen, so ungetrübt und blind glücklich wie dieser. Zwar ist auch Bettinas Verhältnis zu Goethe kein ungetrübtes gewesen, aber hier hat sie doch alles mit dem Mantel ihrer nie versiegenden Liebe zugedeckt. Im „Ilius Pamphilius“ dagegen wirft die kommende Trennung ihre Schatten weit voraus, und seine Lektüre bietet daher nicht mehr einen so ungetrübten Genuß. Der ganze Briefwechsel ist ein Zeugnis von dem beständigen Ringen beider um einander, das bei Bettina durch das Mißverhältnis ihres Alters um so peinlicher wirkt. Mit innerer Notwendigkeit mußte sich die Freundschaft dieser beiden verwandten, aber im Grunde doch so heterogenen Naturen einmal lösen. Zwar war auch Bettina der Zwiespalt zwischen Phantasie und Leben, den die romantische Haltung in ihr Leben trug, nicht erspart geblieben, aber sie setzte sich mit ihrem sonnigen, leichtlebigen Wesen leichter darüber hinweg und vermochte darüber zu „lächeln“, daß sie ihr Ideal nicht erreichte. Nathusius aber von Natur schwerlebiger, konnte diese romantische Ironie nicht aufbringen. Er litt an der Erkenntnis der Unüberbrückbarkeit des Gegensatzes von metaphysischen Postulaten und menschlicher Erkenntnismöglichkeit, und im Gefühl der Unmöglichkeit, diesen Gegensatz aus eigener Kraft zu überbrücken, verließ er Bettina und begab sich in die Arme der christlichen Kirche. Wahnsinn, Selbstmord, verzweifelnder Bruch mit der Vergangenheit und plötzlicher Übergang zur katholischen Kirche, Versiegen der geistigen Kräfte ist bei vielen Romantikern die unvermeidliche Folge dieses Zustandes gewesen. Bei Nathusius, der von Natur bedächtig in seinen Entschlüssen, leidenschaftslos und plötzlichen Antrieben abhold war, vollzog sich die innere Umwandlung und Hinwendung zu einer christlich-religiösen Lebensauffassung langsam und allmählich.

2. Der Pietist.

Die innere Ruhe und seelische Harmonie, die Nathusius auf seiner Suche nach der „wahren Realität“ eine Zeitlang vergeblich in ästhetischer Anschauung zu finden hoffte, suchte er jetzt bei dem „Gott der alten Metaphysik“. Die Überzeugung von der Güte der

23) „Volksblatt für Stadt und Land“ (Halle), 1860. S. 1746 (Nathusius).

menschlichen Natur und der optimistische Glaube an die Entwicklungsfähigkeit und die Vervollkommnung des Menschengeschlechts, eine herrschende Grundanschauung, die sowohl für die Aufklärung wie für die liberale und revolutionäre Romantik der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts charakteristisch ist, brach allmählich immer mehr an seinem eigenen Ich, an dem Gefühl seiner eigenen Unzulänglichkeit zusammen. An ihre Stelle trat die Anschauung von der Unvollkommenheit und Erlösungsbedürftigkeit und der natürlichen Bosheit und Sündhaftigkeit des Menschen, aus der nur die unverdiente Gnade Gottes retten kann, — jener ethisch-religiöse Pessimismus, der besonders für den Pietismus so charakteristisch ist.

So entwickelten sich aus seiner eigenen Natur heraus, aber in engem Einklang mit dem seit den Freiheitskriegen allmählich wieder aufblühenden religiös-kirchlichen Leben auch in ihm die religiösen Keime immer stärker. Zunächst aber ist er noch religiöser Skeptiker. Verstandesmäßige Zweifel lassen vorläufig noch keinen unbefangenen Glauben in ihm aufkommen. Hier wird der Charakter seiner Wandlung zum Religiösen besonders deutlich. Nicht eine plötzliche, zeitlich fixierbare Erleuchtung, wie dies so häufig gerade in pietistischen Kreisen der Fall war, führte ihn zur Religion, sondern ein Jahre langer innerer Kampf zwischen rationaler Skepsis und Glauben, dessen Anfang und Ende und dessen einzelne Phasen nicht genau zu bestimmen sind. Vorerst hatte das Christentum für ihn keinen anderen Sinn, als daß es Gegenstand romantisierenden Betrachtens wurde. Es liegt ganz in der Haltung des Romantikers, wenn auch dieses zum Gegenstand romantischer Produktivität gemacht und die christliche Religion zu einer ästhetischen Gefühlsreligion umgebogen wurde.

Aber am Ende der vierziger Jahre trat ein entscheidender Wandel ein. Nach seiner Heimkehr von der Orientreise im Frühjahr 1839 konnte er bekennen: „Sonst hatte mich das Ästhetische geleitet, meine letzte Reise hat mich ganz auf den moralischen Gesichtspunkt gestellt. Es kommt mir vor, als ob meine Gesinnung jetzt einen höheren Abschluß bekäme im Religiösen“ [23a]). Damals machte er auch in Rom die Bekanntschaft Gottfried Kinkels, mit dem er innige Freundschaft schloß und der gerade seine religiösen Neigungen in nicht unbeträchtlicher Weise gefördert hat. Konnte doch Nathusius noch im Jahre 1859, also zu einer Zeit, als sich beider Wege schon über ein Jahrzehnt getrennt hatten, anläßlich des Todes von Johanna Kinkel über diesen im „Volksblatt“ schreiben: „ ... mit ihm war ich den anderen Winter [24]) in Rom zusammengetroffen, wo er, zweiundzwanzigjähriger Bonnenser Dozent der Theologie, in christlichem Altertum schwelgte; war er's doch, durch den ich von der poetischen Wunderwelt des Mittelalters, von dem christlichen Vereinsleben der Gegenwart, von christlicher Literatur die erste schwache Kenntnis erhielt“ [25]).

23a) Eleonore Fürstin Reuß, Philipp Nathusius' Jugendjahre, 1896, S. 116/7 (Frühjahr 1839). — (im folg. abgek.: Reuß I).

24) (1838).

25) „Volksblatt“ 1859, S. 21.

In seiner Flugschrift „Ulrich von Hutten", die er bald nach seiner Rückkehr von der Orientreise veröffentlichte [26]), kommt diese innere Wandlung zum ersten Male ganz deutlich zum Ausdruck. Bettina von Arnim hat ihr in einem Briefaufsatz eine lange Besprechung gewidmet[27]). Mit unverhohlener Offenheit und mit scharfen, beißenden Worten zeigt sie ihren Unwillen und Schmerz über dieses Buch und seinen Schreiber. Mit dem sicheren Instinkt der genialen Frau fühlt sie sogleich die Veränderung, die in ihm vor sich zu gehen beginnt, und ihr schaudert bei dem Gedanken, es möchte ein „Keim von Pietisterei" [28]) in ihm stecken. Daher ihr blinder Haß gegen den „elenden, matten, sich falsch steigernden und in die eigene Unnatur verliebten Teufel des Pietismus . . ., eins der scheußlichsten Gespenster, der alle Orte, wo sonst Geist wohnte, zu wüsten Stellen macht" [29]).

Die allmähliche Hinwendung zur christlichen Religion entsprang in erster Linie dem eigensten Bedürfnis seiner Natur. Alle äußeren Beeinflussungen in dieser Richtung haben nur insofern Bedeutung, als sie den schon vorhandenen inneren Trieb angeregt und gefördert haben. In diesem Sinne ist auch die Bedeutung der Schleiermacherschen Gefühlstheologie für Nathusius' religiöse Entwicklung zu verstehen. Bei der Beschäftigung mit dem Volksaberglauben war ihm das tiefe und allgemeine religiöse Bedürfnis des ganzen Menschengeschlechtes offenbar geworden, hier trat ihm die Religion vor allem als eine Eigenschaft der menschlichen Seele vor Augen. Diese Erkenntnis wurde ihm jetzt von Schleiermacher bestätigt, der in seiner Religionsphilosophie ebenfalls nicht den Gegenstand des Glaubens, das Wesen der religiösen Objekte zum Ausgangspunkt seiner theologischen Betrachtungen machte, sondern den Grund und die Quelle des Glaubens, die er im religiösen Subjekte selber fand, in dem „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl" des Menschen von jenem unendlichen Wesen, von jenem „absoluten Weltgrund", den er mit Schelling als absolute Identität von Denken und Sein, als die Indifferenz aller Gegensätze definierte [30]). Es ist sehr verständlich, daß diese Lehre auf den Romantiker Nathusius, der alles in subjektive Gefühlserlebnisse aufzulösen gewöhnt war, einen mächtigen Eindruck gemacht hat. Schleiermacher bedeutete für ihn den Übergang von der ästhetischen zur religiösen Romantik. Indem er lehrte, es sei das Wesentlichste des Christentums, „daß es nichts Materielles mehr duldete, alles vergeistige" und darum „die einzige echte Religion" sei [31]), gab er dem Bildungsideal des Romantikers die Krönung im Religiösen. Er bedeutete zugleich für ihn den Übergang von der individualistischen

26) Eine Gesamtwürdigung der Schrift folgt S. 43.
27) B. v. Arnim, Ilius Pamphilius . . . S. 314—345.
28) B. v. Arnim, Ilius Pamphilius . . . S. 335.
29) B. v. Arnim, Ilius Pamphilius . . . S. 499.
30) vgl. Wilhelm Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 1922, 2. Bd., S. 310/11.
31) Nathusius an Marie Scheele, 27. 10. (1840); Reuß I. S. 249.

Romantik zum individualistischen Pietismus. So ist Schleiermacher auch für Nathusius wie schon früher für so manchen seiner späteren konservativen Freunde, freilich unter anderen geistigen Voraussetzungen als bei diesen, „die erste, wenn gleich bald verlassene Station des religiösen Lebens gewesen“ [32]).

In eben dieser Zeit tritt mit Marie Scheele [33]), seiner späteren Lebensgefährtin, einer Magdeburger Pfarrerstochter, ein ganz neues, völlig andersartiges Element in sein gesamtes geistiges, vor allem aber in sein religiöses Leben. Die Liebe zu ihr hat für ihn „unendlich viel bedeutet“, sie hat den letzten Anstoß gegeben zur Trennung von Bettina von Arnim und ihrer Gedankenwelt, sie ist die stärkste Wurzel seiner neuen Welt- und Lebensauffassung geworden.

Ihr natürliches, ursprüngliches, lebensfrohes Wesen, die reizende Unmittelbarkeit ihrer Empfindungen, ihr völlig unbeschwertes, unproblematisches, unreflektiertes Betrachten der Welt, ihr praktischer Blick für das Gegebene, Einfache, Natürliche, ihre Abneigung gegen alles Sentimentale und Weichliche, ein gewisser, freilich von großer Liebe getragener Zug zum Herrschen und Befehlen, ihr poetischer Sinn, der sie aber bei ihrer gesunden Natur nicht wie ihren romantischen Gatten in einen inneren Zwiespalt zwischen Poesie und Wirklichkeit brachte, ihr naiver Kindesglaube machten diese einfache, ungelehrte, aber kluge Frau ihrem geistvollen, aber haltlos irrenden Mann an Charakterfestigkeit und innerer Stärke weit überlegen. Diesen Eigenschaften seiner Frau, die er selbst so sehr an sich vermißte, hatte er es zu verdanken, wenn sie einen so entscheidenden Einfluß auf seine ganze geistige Lebensrichtung, besonders aber auf sein religiöses Denken und Fühlen ausüben konnte. Nicht gelehrtes Forschen, nicht persönliche, eigene Willensentscheidung, sondern die Liebe war die eigentliche und stärkste Triebkraft seiner inneren Wandlung. Durch die Liebe kam er zum Glauben. „Die irdische Liebe“ wurde ihm „Symbol und Mittel der himmlischen“. „Glaubensbekenntnis und Liebesgeständnis flossen ihm ineinander über. Das war damals die Art in den pietistisch erweckten Adelskreisen Norddeutschlands“ [34]), das war die Art der Kreise, denen Nathusius seiner sozialen Stellung nach schon lange angehörte und in die er nun auch allmählich geistig hineinwachsen sollte. In Marie Scheele trat ihm das entgegen, was er sich selbst schon so oft gewünscht hatte, ein warmes religiöses Gemüt und ein naiver, einfältiger Glaube, der frei von Gelehrsamkeit und Wissenschaft ihr

---

32) F. Meinecke, Bismarcks Eintritt in den christlich-germanischen Kreis. „Preußen und Deutschland“, S. 301.

33) Lebensbild der heimgegangenen Marie Nathusius, 2 Bde., Halle 1867.

34) Friedrich Meinecke, Radowitz und die deutsche Revolution, 1913, S. 10. Besonders charakteristisch für diese Auffassung der Liebe:

1. Lebensbild der heimgegangenen Marie Nathusius, von Philipp von Nathusius, Ges. Schriften Bd. 13, 1867, Vorwort S. 16 f.

2. Reuß I. S. 196 (Tagebuch von Nathusius Sommer 1840).

nicht Problem sondern selbstverständliche Tatsache war. Dieser hervorstechendste Zug ihres Wesens ist es gewesen, der den tiefsten und entscheidendsten Eindruck auf ihn ausübte.

Marie Nathusius gilt in der Literaturgeschichte als die eigentliche Schöpferin des christlichen Romans und der christlichen Novelle [35]). Fast alle ihre Schriften sind meist in den Jahrgängen 1847—1857 des „Volksblattes" erschienen, bevor sie in Buchform veröffentlicht wurden. Ihre Erzählungen und Romane sind von jenem spezifisch pietistischen Gemütszustande getragen, der sich aus dem gestörten seelischen Gleichgewicht zwischen einem stark ausgeprägten Sündengefühl und einem nur schwach entwickelten Erlösungsbewußtsein ergibt, der darum die Welt und alle irdischen Dinge nur unter dem einseitigen Gesichtspunkt der Sünde betrachtet und allen natürlichen Lebensäußerungen und Lebensregungen einen religiösen und sittlichen Rigorismus entgegenstellt, der ausschließlich auf die Einhaltung der sittlichen Postulate und auf das künftige, jenseitige Heil gerichtet ist und alles Weltliche ängstlich als seligkeitsstörend empfindet. Die Handlungen, Gestalten und Motive ihrer Romane hat sie dem gesellschaftlichen Milieu entnommen, in dem sie selbst aufgewachsen war, dem Leben der Kleinstadt, der Adelshöfe und Pfarrhäuser. Auf diesem sozialen Hintergrunde, den sie mit feiner Beobachtungsgabe, seltener Menschenkenntnis und einer nicht gewöhnlichen, für den heutigen Menschen jedoch etwas altmodisch anmutenden Erzählergabe zu zeichnen verstand, spielt sich der Hauptinhalt ihrer von tiefem religiösen Ernst durchdrungenen Erzählungen ab, der große innere Kampf zwischen Gott und Welt, zwischen gut und böse, zwischen Sünde und Gnade. Wie ein roter Faden durchzieht die Schilderung dieses Gegensatzes alle ihre Schriften.

Heute sind ihre Romane nur noch hier und da in ausgesprochen kirchlich-religiösen Kreisen bekannt, besonders ihr letzter und berühmtester „Elisabeth" und das „Tagebuch eines armen Fräuleins". Im übrigen aber sind sie vergessen und nur noch ein Objekt der Literaturgeschichte. Damals aber gehörten sie zu den weitverbreitetsten, besonders von der Frauenwelt gelesenen Romanen der Zeit und haben durch die Verbreitung christlich-konservativer Grundsätze und Lebensanschauungen nicht wenig dazu beigetragen, jenen noch heute in den kirchlichen Kreisen Nord- und Mitteldeutschlands herrschenden Geist warmer Religiosität, lebendigen kirchlichen Interesses, sittlichen Wohlverhaltens, bürgerlicher Ehrbarkeit und Rechtschaffenheit, der Treue und Redlichkeit im täglichen Leben, aber auch den Geist demutvoller Ergebenheit in die gegebenen Staats- und Gesellschaftsverhältnisse und einer gewissen Abneigung gegen neue geistige, politische, wirtschaftliche und soziale Kräfte und Regungen zu verbreiten und zu vertiefen.

Neben der unmittelbaren Beeinflussung durch seine Gattin war

35) vgl. 1. Richard M. Meyer, Die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts.
2. Christian Vilmar, Geschichte der deutschen Nationalliteratur.

es in diesen Jahren in erster Linie Matthias Claudius, der auf sein religiöses Denken ganz entscheidend einwirkte. Der komplizierte, geistig überspannte Nathusius, der einstige romantische Verehrer Bettinas fand jetzt in dem volkstümlichen Wandsbecker Boten sein Lebensideal, dessen ursprüngliches, einfaches, natürliches Wesen, dessen praktisch-nüchterne Lebensklugheit, dessen kindlich-frommes Gemüt, dessen einfacher, aber tiefer poetischer Sinn ihn mächtig anzog.

Diese totale Umwandlung der Denk- und Anschauungsweise war das Resultat langjähriger Entwicklung. Nathusius selbst bekennt im Jahre 1847 bei einem Rückblick auf die ersten sieben Jahre seiner Ehe: „Ich betrachte diese Zeit als eine Übergangszeit in meinem Leben“ [35a]). Es war eine Zeit des Suchens und Tastens nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer und beruflicher Hinsicht. In der Mitte der vierziger Jahre wird dieser Umschwung immer deutlicher erkennbar. Doch erst der Drang der äußeren Entscheidungen, die Ereignisse des Revolutionsjahres 1848, die Aufgabe seiner großen Besitzungen, die Übernahme der Redaktion des „Volksblattes für Stadt und Land“, der Eintritt in den Kreis der Hallenser Pietisten und Mitarbeiter des „Volksblattes“, der Tippelskirch, Tholuck, Leo, Julius Müller, Hupfeld, Witte, der Besuch der Gnadauer Pastoralkonferenzen, auf denen die positiv gerichteten Pfarrer der Provinz Sachsen alljährlich zweimal zusammenkamen, und das damit verbundene Hineinwachsen in die großen Bewegungen der Kirche und der Inneren Mission, dieses alles erst hatte die endgültige innere Entscheidung zur Folge. Seitdem sind seine religiösen Grundanschauungen in ihren Wurzeln festgelegt bis an sein Lebensende. Alle späteren Wandlungen von einer mehr individualistisch-pietistischen Religiosität zu romantisch-katholisierenden Vorstellungen Leoscher Prägung und schließlich zu einem starren lutherischen Orthodoxismus, die er als Volksblattredakteur durchgemacht hat, vollzogen sich in diesem Rahmen.

Wie bei der Mehrzahl der Romantiker so endete also auch bei Nathusius die romantische Lebensperiode im Christentum. Bei fast allen war dieses Ende ein „rein psychologischer und kein geistiger Vorgang“, es war „Kapitulation und nicht Eroberung“ [36]). Aber die gleiche seelische Veranlagung hatte doch ganz verschiedene zeitgeschichtliche Voraussetzungen und Folgen. Während die Frühromantiker in einer Zeit kirchlichen Verfalls sich in den Schutz der katholischen Kirche begaben und an ihren festen, objektiven Formen sich einen Halt suchten, wandte Nathusius sich in einer Zeit kirchlichen und religiösen Wiedererwachens einer ausgesprochen individualistischen Form des Glaubenslebens, dem Pietismus, zu. Die katholische

35a) Eleonore Fürstin Reuß, Philipp von Nathusius. Das Leben und Wirken des Volksblattschreibers, S. 74 (Tagebuch November 1847). — (im folg. abgek.: Reuß II).

36) Hans Rothfels: C. Schmitt, Politische Romantik. Deutsche Literaturzeitung 1926, S. 436.

Kirche war ihm nicht in der romantischen Verklärung, in der sie den Frühromantikern erschien, vor Augen getreten, als die erhabene Institution, in der einst das ganze Kultur- und Geistesleben seine großartige Einheit gefunden hatte und die noch jetzt aus dieser Glanzzeit unerschütterlich wie ein Fels im Meer in die geistig zerklüftete Gegenwart hineinragt. Im Gegenteil, ästhetische Abneigung gegen die Zeremonien und Äußerlichkeiten des katholischen Kultus und moralische Entrüstung über die sittlichen Zustände im italienischen Volke und unter den Priestern — persönliche Erlebnisse auf seiner Romreise — hatten ihn in dieser Zeit in einen scharfen Gegensatz zum Katholizismus gebracht und waren auch die Veranlassung zu seiner Kampfschrift gegen Görres' „Athanasius" gewesen.

Als Sohn eines lutherischen Vaters und einer reformierten Mutter war er trotz anfänglicher eigener und elterlicher Gleichgültigkeit in religiösen Dingen mit protestantischem Geiste am nächsten verwachsen. Es war daher ein ganz natürlicher Vorgang, wenn seine jetzigen aus seelischer Depression geborenen religiösen Neigungen und Bedürfnisse wieder in die Religionsform einmündeten, in die er durch seine Geburt hineingestellt war. Daß dabei seine religiöse Entwicklung in der spezifischen Form des mystisch-spiritualistischen Pietismus endete, das war bedingt durch seine Natur und seinen Bildungsgang. Der Romantiker, der Freund der Bettina, der Schüler Schleiermachers konnte nicht in der blinden Annahme eines toten, äußerlich aufgepfropften Buchstaben- und Konventionsglaubens Genüge finden, er konnte sich weder der katholischen Kirche mit ihrer heiteren, naiven, bequemen Frömmigkeit, noch dem neu erstandenen religiösen Rationalismus, noch der orthodoxen lutherischen Kirche zuwenden, ihm mußte der Glaube erst zur eigenen, inneren, nach schweren Kämpfen selbst errungenen Erfahrung werden, ehe er sich positiven Formen zukehren konnte. Er wandte sich dem protestantischen Pietismus zu.

Der Pietismus, der keine neue Lehre und kein neues theologisches System, sondern eine bestimmte Art der protestantischen Frömmigkeit, eine Richtung des Gemütes ist, war bei ihm geboren aus dem Gegensatz gegen die romantische Lebenshaltung seiner Jugendjahre. Diese geistige Reaktion, die sich hier in der Seele eines einzelnen abspielte, war zugleich ein Teil des geistigen Kräftespiels der Zeit. Sie war ein Teil der großen allgemeinen Reaktion gegen die „Säkularisierung des Lebens". Schon Arnold Ruge hat auf diesen Gegensatz aufmerksam gemacht: „War der zeugende Gegensatz des Spenerschen, das heißt des ursprünglichen Pietismus der herzlose Orthodoxismus, so ist der Gegensatz, aus dem der heutige Pietismus hervorspringt, die gegenwärtige Bildung der Welt, der Kunst und Philosophie [37]).

Wie aber im geschichtlichen Leben niemals ein völliger Bruch eintritt und Gegensätze, die sich im Laufe der historischen Entwick-

37) Arnold Ruge, Die Pietismus und die Jesuiten. „Hallische Jahrbücher" 1839, Nr. 32, S. 256.

lung gebildet haben, niemals schroff und unüberbrückbar gegenüberstehen, sondern für das Auge des sehenden Historikers verbindende Fäden hinüber- und herüberspielen, so sind auch Romantik und Pietismus keine sich völlig isolierenden Gegensätze, — beide sind sich zugleich innerlichst verwandt. Sie haben beide ihre letzte Wurzel im Individualismus, im „privaten Priestertum“ [38]). Bei beiden zeigt sich eine starke Verinnerlichung und Individualisierung des Lebens, und es ist ganz treffend, wenn Gustav Freytag einmal in Bettina von Arnim einen „Nachklang jener erregten Frauen“ verspürt, „die einst am Main unter Speners Leitung beteten“ [39]). Der neuere Pietismus ist nicht nur ein Glied in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Individualismus, er hat zugleich „schon einen Einschlag des modernen sentimental-ästhetischen Individualismus“ [40]).

Aber dieser beiden sehr verwandten Gemütsverfassung und Lebensstimmung und diesem gemeinsamen Erkenntnisgrunde, der bei beiden geistigen Phänomenen im Gefühl und in der Phantasie, das heißt in der inneren Erfahrung des einzelnen Menschen ruhte, lag doch ein sehr verschiedener Erkenntnisgehalt und eine völlig andere Art der Weltbetrachtung zu Grunde.

An die Stelle des romantischen Subjektivismus, der alle Erscheinungen der Welt zum Anlaß seiner romantischen Produktivität nimmt und damit den geistigen Relativismus zum Prinzip erhebt, tritt jetzt im Pietismus die absolute Realität eines persönlichen, transcendenten Gottes, der tiefe Realismus des Christentums: Sünde und Gnade und die große Realität der Erlösung. An die Stelle des selbstschöpferischen Ich tritt der schöpferische Gott, die göttliche Vorsehung, der „Finger Gottes“, der nunmehr diese schöpferische Rolle des romantisierenden Subjekts einnimmt. Alle Vorgänge und Ereignisse der geschichtlichen Welt erscheinen jetzt wieder als Ausfluß des göttlichen Willens und Wirkens. An die Stelle des selbsttätigen Denkens und der schöpferischen Phantasie des Menschen tritt die göttliche Offenbarung. An die Stelle der Sehnsucht nach dem Ideal tritt jetzt die Erfüllung, indem in Gott Ideal und Wirklichkeit zusammenfallen. An die Stelle der romantischen Entscheidungslosigkeit und des haltlosen Schwankens tritt ein festes, wenn auch nicht immer dogmatisch fixiertes Bekenntnis. An die Stelle des gefühlsmäßigen Ästhetizismus, der in der Welt bleibt, aber immer die „Sehnsucht nach dem Andern und Höheren“ in sich trägt, tritt die christliche Mystik mit ihrer weltflüchtigen, aus der Welt oder über die Welt hinausgehenden Stimmung [41]). An die Stelle des Schönen tritt das Heilige als das absolut Wahre.

Diese inneren Beziehungen und Gegensätze zwischen Romantik und Pietismus sind auch im persönlichen Leben von Nathusius deut-

38) Schmitt-Dorotič, Politische Romantik, S. 26.
39) Gustav Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, 4. Bd. S. 21. (Ges. Werke, Leipzig 1898, Bd. 21).
40) Ernst Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen, S. 924.
41) Schmitt-Dorotič, Politische Romantik, S. 83.

lich bemerkbar. Die Umwandlung seiner immanent-romantischen Lebenshaltung in eine transcendent-pietistische war eine Reaktion gegen die verweltlichten Formen seiner Jugendbildung, gegen die Bildungsgüter seiner Zeit, wie sie ihm in Klassik, Romantik und deutschem Idealismus entgegengetreten waren. Daß er als Kind einer individualistischen Geistesepoche dabei wiederum zu einer ausgesprochen individualistischen Form des Christentums überging, beweist die enge Kontinuität, die auch zwei in ihrem objektiven Inhalte so gänzlich verschiedene geistige Richtungen miteinander verknüpft. War einst für den Romantiker die Phantasie das „Organ des Menschen für die Gottheit", die göttliche Kraft, „die da anfängt, wo der Verstand aufhört, die über den Verstand hinausfliegt und dem Verstand Bahnen und Ziele zur Gottheit weist" [42]), so liegt jetzt bei dem Pietisten Quelle und Sitz des religiösen Lebens rein im Herz, im Gemüt, im Gefühl, wobei alles Verstandesmäßige, alle menschliche Reflexion ausgeschaltet ist. Hatten wir schon in seiner romantischen Lebensperiode eine starke Abneigung gegen alle auf die reine ratio gegründete Erkenntnis festgestellt, so wird vom Beginn der vierziger Jahre an dieser Gegensatz unter anderen, religiös-pietistischen Vorzeichen immer stärker und schroffer. Vor allem aber wird er in seinem politischen Denken von ausschlaggebender Bedeutung. Seine frühere Abneigung gegen wissenschaftliches Denken und gelehrtes Forschen steigert sich jetzt bei ihm zur Verachtung. Er hat daher seiner Weltanschauung auch jetzt nicht eine philosophisch-erkenntnistheoretische Begründung gegeben. An die Stelle des wissenschaftlichen Beweises tritt der Glaube, „jenes unmittelbare natürliche Vertrauen der Menschen zu den unbeweisbaren, aber auch keines Beweises bedürftigen Tatsachen" [43]). Die Existenz Gottes versichert ihm sein unmittelbares, intuitives Gefühl, sie ist ihm „Glaubenssache, die logisch nicht erschließbar" ist [44]). Es ist Nathusius in dieser Zeit noch nicht um theoretische Klarheit oder wissenschaftliche Analyse theologischer Begriffe, sondern nur um das eigene persönliche Erlebnis, um den inneren religiösen Vorgang zu tun. Seine Religiosität ist eine rein innerliche, mystisch-metaphysische, keine logisch-formale, rational-orthodoxe [45]). Zwar schöpft er seinen Glauben ausschließlich aus der Bibel, aus dem „reinen Christentum der Evangelien", aber dieses Buch der Geschichte hat für ihn doch nur insofern Bedeutung, als es ein Medium für sein unmittelbares, gegenwärtiges Verhältnis zu Gott ist, insofern als das mittelbare historische Verhältnis zu einem unmittelbaren metaphysischen wird. Diese rein innerliche, persönliche, von äußeren Faktoren wie Kirche und Tradition unabhängige Beziehung zu Gott ist immer, auch in

---

42) Marie Joachimi, Die Weltanschauung der Romantik, Jena 1905, S. 36, Ideen 8.

43) W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie 1922, 1. Bd. S. 592.

44) P. Krägelin, Heinrich Leo, S. 96/7.

45) vgl. Philipp Nathusius, Ulrich von Hutten, 1839, S. 75 f.

späteren Phasen seiner geistigen Entwicklung das Hauptmerkmal seines religiösen Charakters geblieben. In dieser Zeit aber ist er noch ausgesprochen religiöser Individualist. Die kirchliche Gemeinschaftsidee und die objektiven, heilsvermittelnden Handlungen der Kirche, die Sakramente, sind für sein religiöses Leben noch von untergeordneter Bedeutung. Denn für den Pietisten vollzieht sich die Bekehrung, die Erlösung von der Sünde unabhängig von der Kirche durch direkte Verbindung mit Gott. Daher steht er auch dogmatischen Lehrstreitigkeiten und konfessionellen Unterscheidungen gleichgültig und indifferent gegenüber. Wo er aber kirchlich-konfessionelle Probleme in den Kreis seiner Betrachtung zieht, da nimmt er einen überkonfessionellen Standpunkt ein, da zeigt er sich als Anhänger der Union. Vielleicht verbergen sich hinter dieser Stellung zur Union auch Schleiermachersche Einflüsse. Auch die Geringschätzung des Staatskirchentums und die Ablehnung staatlicher Eingriffe in die innere Sphäre der Kirche, in die Religion, „die ihre Gründung, Festigkeit und ihr Reich in den Herzen der Menschen hat“ [46]), wie auch die Forderung nach Mitwirkung der Laien in kirchlichen Angelegenheiten, zum Beispiel bei der Wahl der Geistlichen, entspringt pietistischem Geiste. —

Dies ist der Stand seiner religiösen Entwicklung am Ende der vierziger Jahre. Zwar modifizierte sich sein religiöses Denken noch insofern, als er sich im Laufe der fünfziger Jahre immer enger an die Kirche anschloß und seine subjektivistisch-pietistische Frömmigkeit immer mehr mit den objektiven Formen des Dogmas und Kultus verband, aber sein religiöser Charakter ist seitdem unverändert geblieben. Vom Ende der vierziger Jahre ab war sein geistiges Wesen im großen und ganzen konstant. Alle späteren Wandlungen in seinem kirchlichen, sozialen und politischen Denken berühren nicht mehr den Kern seines Wesens, sondern vollziehen sich auf dessen Oberfläche.

Betrachten wir Nathusius' Bild aus dieser Zeit der Abgeschlossenheit, es zeigt uns alle Spuren der vorhergegangenen Entwicklung und ist nur eine Bestätigung der bisherigen theoretischen Betrachtungen. Dieser schöne, geistvolle Kopf mit der hohen Stirn und dem wallenden Haar, diese schwärmerischen, verschwommenen, etwas matten Gesichtszüge, diese kleinen, tiefliegenden, müde in die Welt blickenden Augen, die nicht funkeln von dem irdischen Feuer des genialen Tatmenschen, sondern heimlich glühen in Erwartung künftiger Seligkeit, dieser halbverloschene Blick, der von einem Menschen zeugt, der eigentlich nicht mehr in diese Welt gehört, — es ist das Bild des Romantikers und Pietisten, in dem sich lange, qualvolle Seelenkämpfe widerspiegeln. —

Dieser Mensch wurde, als ihn der Strom der Zeit aus der Sphäre reiner Geistigkeit in das tätige soziale und politische Leben trieb,

46) Philipp Nathusius, Ulrich von Hutten, 1839, S. 84.
47) ebda. S. 85.

zum schöpferischen Mitarbeiter auf dem Felde der Inneren Mission und zum politischen Schriftsteller. Als Publizist aber mußte er fast mit Notwendigkeit zum politischen Ideologen und Doktrinär werden, der mit allgemeinen Prinzipien an die Politik herantrat und, sobald er einmal festen Fuß gefaßt hatte, an seinen Doktrinen festhielt mit der ganzen Zähigkeit des fanatischen Eiferers und erst sehr spät dem modernen realpolitischen Denken Raum gab.

3. Der soziale Mensch und Erzieher der Armen.

Der Ablehnung alles Gelehrt-Theologischen und Kirchlich-Konfessionellen steht im Pietismus als positives Element eine starke Betonung des Praktisch-Ethischen gegenüber. Hier liegen die Wurzeln der christlichen Karität oder der inneren Mission, die ein ausgesprochen pietistisches Gewächs ist. Sie erlebte ihre erste große Blüte in der Zeit religiöser Regeneration nach den Befreiungskriegen.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Drang nach nützlicher Betätigung bei einer so vorwiegend religiösen Natur wie Nathusius in dem enger begrenzten Kreise praktischer Nächstenliebe früher und stärker zum Ausdruck kam als auf dem weiten Gebiete der Politik und der Publizistik.

In dieser großen, aus dem Pietismus hervorgegangenen Bewegung geht jetzt auch Nathusius auf. Die praktische Arbeit in der Inneren Mission ist ihm neben seiner späteren publizistischen Tätigkeit als Volksblattredakteur zur ersten und vornehmsten Aufgabe seines Lebens geworden. Auf diesem Gebiete liegt recht eigentlich die große positive Leistung seines Lebens, und er hat sich durch seine großzügigen, bis in die Gegenwart hineinreichenden Gründungen karitativer Art einen dauernden Namen in der Geschichte der inneren Mission geschaffen [48]).

In einem Fabrikort, der ein Hauptzentrum industrieller Tätigkeit im damaligen Preußen war und dessen Bevölkerung durch die großen industriellen Gründungen seines Vaters in kurzer Zeit von dreihundert auf zwölfhundert Einwohner angewachsen war [49]), groß geworden, war er früh mit der arbeitenden Bevölkerung in Berührung gekommen und hatte besonders als späterer Leiter und Besitzer der väterlichen Betriebe deren Leiden und Nöte kennen gelernt. Die soziale Frage, die damals mit dem Aufkommen des modernen Kapitalismus in den sich entwickelnden städtischen und industriellen Keimzellen langsam und allmählich aufzutauchen begann, war ihm also durch die Umgebung, in die er durch seine Geburt hineingestellt war, schon früh vor Augen getreten, und seine persönlichen Erfahrun-

48) Über die Geschichte der Neinstedter Anstalten vgl.
1. D. Martin von Nathusius, Fünfzig Jahre Innere Mission, Neinstedt 1900;
2. Dr. Otto Steinwachs, Der Lindenhof zu Neinstedt am Harz, Neinstedt 1925.

49) Neuer Nekrolog der Deutschen, 1835, S. 624.

gen und Erlebnisse hatten sein besonderes Interesse schon zu einer Zeit auf die Heilung der sozialen Schäden gelenkt, als das soziale Problem in Deutschland noch außerhalb jeder öffentlichen Diskussion stand und weit entfernt war, eine die Allgemeinheit interessierende Angelegenheit zu sein.

Daß die Betrachtung und Beurteilung dieser Fragen ganz und gar von der Einsicht und den geistigen Voraussetzungen seiner Zeit und seiner eigenen Person abhängig war, ist natürlich und selbstverständlich. Zunächst war es rein menschliches Mitgefühl mit den in Elend und Verkommenheit Lebenden, mit den Armen, Unterdrückten und Unglücklichen und zugleich das patriarchalische Verantwortungsgefühl des Herrn gegenüber der Notlage seiner Untergebenen, was sein soziales Gewissen weckte. Schon im Jahre 1835 war bei ihm einmal, angeregt durch Johannes Falk [50]), den Schriftsteller und Freund Goethes, der im Jahre 1813 in Weimar die „Gesellschaft der Freunde in der Not" zur Erziehung armer, durch den Krieg verwaister Kinder gegründet hatte, vorübergehend der Gedanke aufgetaucht, eine ähnliche „Erziehungsanstalt verwahrloster Kinder" in seinem Fabrikdorfe ins Leben zu rufen [51]). Mögen bei allen Versuchen praktischer, sozialer Arbeit in dieser ersten Zeit des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts die Voraussetzungen und Motive dieser Tätigkeit selbst ganz verschiedene gewesen sein, sei es, daß sie philanthropisch-humanitärer oder religiös-pietistischer Natur waren, darin gleichen sie sich alle, daß sie von einzelnen hochherzigen Laien ausgingen, daß sie sich nur auf einzelne oder eine Mehrzahl von einzelnen erstreckten und daß sie sich auf die Beseitigung unmittelbar sichtbarer, in die Augen springender Notstände beschränkten, ohne in dieser Zeit schon, abgesehen von einzelnen genialen, in die Zukunft schauenden Männern, zu denen zum Beispiel Victor Aimé Huber gehört, die tieferen Ursachen der sozialen Krise, die in der beginnenden kapitalistischen Industrialisierung Deutschlands und der damit verbundenen Umwälzung der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnisse lagen, zu erkennen. Daß Nathusius aber auch in späterer Zeit diese tiefere Einsicht erschwert war, das lag vor allem an seiner geistigen Entwicklung, das lag daran, daß er von religiös-pietistischen Gesichtspunkten aus an die soziale Frage herantrat und sie von hier aus zu lösen bestrebt war.

Zu Beginn der vierziger Jahre bekam seine bisherige, rein menschlich-psychologisch bedingte Stellung zum sozialen Problem mit eintretender Wandlung zum Pietismus den eben gekennzeichneten religiösen Charakter. Das bedeutete nicht, daß ihm, dem praktischen Wirtschaftsmanne, die Einsicht in die wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge und in die Ursachen der sozialen Krise überhaupt versagt geblieben wäre. Im Gegenteil, schon aus dem

---

50) Trude Reis, Johannes Falk als Erzieher verwahrloster Jugend, 1931.
51) Reuß I. S. 46/7.

Jahre 1843 haben wir Aufzeichnungen von ihm, die uns erkennen lassen, daß ihm der Blick für die Ursachen des „Pauperismus", wie man damals die soziale Frage nannte, durchaus nicht gefehlt hat[52]). Einzelne seiner schlagwortartig hingeworfenen Gedanken erinnern fast an spätere marxistische Theorien über die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft. Er erblickte den Grund für die zunehmende Verarmung und Verelendung immer breiterer Bevölkerungsschichten in den modernen Produktionsverhältnissen, in der „Gewerbefreiheit" und der mit ihr verbundenen „Konkurrenz in allen Gewerben". Die moderne kapitalistische Wirtschaftsweise habe eine immer stärkere Akkumulation des Kapitals in ganz wenigen Händen, ein immer stärkeres „Reichwerden einzelner" zur Folge, wogegen „die Klasse der Unselbständigen, Nichtbesitzenden immer vorwiegender werden muß". Er betrachtete die moderne Wirtschaftsentwicklung im Gegensatz zu später als „unvermeidlich", er rechnete mit ihr als einer gegebenen Tatsache, und seine Gedanken über Gegenmaßnahmen gegen die soziale Not bewegten sich in ihrem Rahmen. An Stelle der ausgleichenden Organisationen des Mittelalters, wie sie in den Zünften und Handwerkerinnungen bestanden, und an Stelle des alten partiarchalischen, auf christlicher Gehorsams- und Liebesgesinnung beruhenden Verhältnisses zwischen Herrn und Untergebenem fordert er eine „freie Verfassung" und die Teilnahme aller Selbständigen an den allgemeinen Lebensfragen, ohne über die geforderte Verfassung selbst oder über die Art und den Inhalt einer solchen Teilnahme irgendetwas auszusagen. Sein Vorschlag, Auswanderungen oder gar Deportationen zu organisieren, um der Gefahr einer „Übervölkerung" entgegenzutreten, bewegt sich nur an der äußeren Peripherie der Frage und läßt ihren Kern unberührt.

Für den heutigen Menschen sind diese unausgereiften, aphoristischen Gedankensplitter eines gebildeten Laien an sich bedeutungslos. Sie interessieren nicht wegen ihres sachlichen Wertes, sondern nur insofern als sie ein Stimmungsbild von dem sozialen Denken gewisser Kreise in den dreißiger und vierziger Jahren geben, und insofern, als es Gedanken sind, die in jener Zeit politisch-sozialer Gärung zum ersten Male gedacht werden, noch ehe sozialistische, die Massen aufrüttelnde Ideen von Frankreich aus in Deutschland einzudringen beginnen.

Das Entscheidende für die Entwicklung des sozialen Denkens bei Nathusius ist aber, daß diese Ansätze zu einer theoretischen Einsicht in die sozialen und wirtschaftlichen Fragen der Zeit fürs erste nicht weiter verfolgt und zum Ausgangspunkt tieferer theoretischer Überlegungen oder praktischer Maßnahmen gemacht werden, sondern daß sie jetzt schon in den Anfängen durch das immer stärker werdende religiöse Interesse ganz und gar in den Hintergrund gedrängt wurden. Die theoretische Überlegung, mit der er hier den sozialen Problemen näher zu kommen suchte, wurde in den nächsten Jahren ganz zurückgedrängt durch die aus dem Glauben fließende praktische Tat, durch die „Arbeit im Kleinen". Es machen sich hier

ganz deutlich pietistische Einflüsse in der neuen Denkrichtung Nathusius' bemerkbar. „Ein lebendiges Beispiel mit Aktion" erschien ihm viel besser als graue Theorie über innere Mission, als systematische Reflexionen und Bemerkungen über die Hebung und Belebung unserer kirchlichen Zustände [53]). Dies ist Nathusius' Einstellung zu den sozialen Dingen bis in die Mitte der fünfziger Jahre gewesen. Erst dann trat wieder eine Wandlung ein, die auch theoretischen Erwägungen und prinzipiellen Erörterungen wirtschaftlich-sozialer Fragen wieder größeres Verständnis entgegenbrachte [54]).

Aus dieser Einstellung heraus schuf er im Laufe der vierziger Jahre unter dem entscheidenden Einfluß seiner Gattin und Johann Hinrich Wicherns seine karitativen Anstalten, 1844 eine Kinderbewahranstalt in Althaldensleben, 1847 ebendort eine Rettungsanstalt für sittlich verwahrloste Kinder und 1850 die heute noch bestehenden Anstalten, das Knabenrettungshaus in Neinstedt, mit dem er eine Brüderanstalt zur Heranbildung von Lehrern, Erziehern und Helfern für die Fürsorgeerziehung der Inneren Mission verband — es war neben dem „Rauhen Hause" in Hamburg und dem Diakonissenhaus Theodor Fliedners in Kaiserswerth die einzige derartige Bildungsanstalt vor dem Jahre 1850. 1851 wurde er auch auf die Aufforderung Bethmann-Hollwegs hin Mitglied des „Zentralausschusses für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche", in dem er das Referat über das Volksschriftenwesen übernahm [55]).

Von seinem neuen religiösen Standpunkt aus suchte er die Ursachen der sozialen Not jetzt nicht mehr so sehr in äußeren Dingen, die in der wirtschaftlichen und industriellen Entwicklung beruhten und die Gesellschaft als ganzes betrafen, — er erblickte den tiefsten Grund für die zunehmende Proletarisierung der Massen in der inneren Verwahrlosung, in dem Mangel an religiösem Sinn, in dem auf Erwerb und Lebensgenuß gerichteten materialistischen Geiste der Zeit. Äußeres Elend und äußere Not wurden jetzt von dem Gläubigen als eine Folge der Sünde, der Entfremdung von Gott angesehen. Man erkannte in damaliger Zeit noch nicht genügend die ungeheure Bedeutung materieller, wirtschaftlicher Faktoren für das geistig-seelische Wohlbefinden des Menschen, man sah nicht, daß ein gewisses wirtschaftliches Minimum Voraussetzung ist für ein gesundes inneres Leben ist. Diese starke Überschätzung des ideologischen Moments, die für den Pietismus so typisch ist, steht mit dem Geist der Zeit, in dem Nathusius aufgewachsen war, mit dem deutschen Idealismus in engster Berührung. Auf der anderen Seite erkannte er damals auch noch nicht die ideelle Notlage des modernen Fabrikarbeiters, die in seiner Loslösung von allen Produktionsmitteln, in seiner Trennung von Rohstoff, Werkzeug und dem Produkt seiner Arbeit und in seiner unselbständigen, vom kapitalistischen Unternehmer abhängi-

52) vgl. Reuß II., Anlage 1: Was ist liberal? S. 364/5.
53) Volksblatt für Stadt und Land, 1849, S. 1369, Anm. 2.
54) ebda. 1854, S. 570/1.
55) Reuß II. S. 216.

gen Stellung lag. Das aber, was der Pietismus dieser Notlage entgegenzustellen hatte, der christliche Liebespatriarchalismus, war wohl geeignet, im handwerklichen Kleinbetrieb oder auf dem herrschaftlichen Rittergut das Verhältnis von Meister und Gesellen, von Herrn und Untergebenen zu bestimmen, in dem entseelten, versachlichten, unpersönlichen Großbetrieb der modernen kapitalistischen Fabrikwirtschaft mußte er aber wirkungslos untergehen.

Der Pietismus steht also im Grunde den Dingen der Welt fremd gegenüber. Er benutzt sie nur zur Bewährung seiner eigenen Frömmigkeit, zur Erfüllung seiner eigenen religiösen Bedürfnisse. In der christlichen Nächstenliebe und Wohltätigkeit, in der Hilfsbereitschaft für in Not und Elend befindliche Mitmenschen, in der Wirkung auf das praktische Leben der Welt offenbart sich dem Gläubigen seine wahre Religiösität. Diese praktisch-soziale Arbeit ist Dienst am Werke Gottes, sie ist entsprungen aus der Liebe zu Gott und ist eine Übertragung der göttlichen Liebe zu den Menschen auf das Verhältnis des Gläubigen zu diesen. Die christliche Nächstenliebe ruht rein auf religiös-individualistischer Grundlage, sie läßt die bestehenden sozialen und politischen Verhältnisse unangetastet, sie ist weder sozialreformerisch noch sozialrevolutionär. Der Pietismus ist daher seinem inneren Wesen nach politisch und sozial konservativ. Er benutzt die gottgegebenen Zustände, wie sie ihm in Familie, Staat und Gesellschaft entgegentreten, nur, um sie mit seiner Liebesgesinnung zu durchdringen, um die in ihnen offenbar vorhandenen sozialen Schäden zu heilen, ohne diese Verhältnisse selbst anzutasten. Eigenwert haben diese weltlichen Dinge für ihn nicht, sie sind ihm nur Mittel zur Erfüllung seines höheren religiösen Zweckes. Es ist sehr charakteristisch für die Tätigkeit der Inneren Mission, daß sie ihre Hilfe gewöhnlich nur bei solchen Menschen einsetzt, die für die menschliche Gesellschaft in den meisten Fällen untauglich sind und für eine Umgestaltung vorhandener sozialer Verhältnisse garnicht in Frage kommen, bei geistig, seelisch und sittlich Verkommenen und Minderwertigen, — gewiß eine unumgänglich notwendige, erhabene und eigentlich nur auf dem Hintergrunde eines hohen religiösen Idealismus mögliche Tätigkeit, aber eben doch eine Tätigkeit, die jeder positiven Gestaltung m e n s c h l i c h e r , irdischer Verhältnisse fernsteht. Sie wendet sich nicht an die Gesellschaft oder an bestimmte sozial bedrängte Gruppen, sondern sie wendet sich an den in Not befindlichen Einzelmenschen. Sie will nicht nur helfen, sie will in erster Linie bekehren [56]). Das ist ja gerade die tiefe Tragik in der christlich-sozialen Tätigkeit, daß dieselbe religiöse Idee der christlichen Nächstenliebe, die den Gläubigen zu praktischer Betätigung treibt, oft ein Hindernis für die tiefere Einsicht in die großen sozialen Probleme der modernen Gesellschaft ist.

56) Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919, S. 830—31.

Aber wenn die Innere Mission es auch nie als ihre Aufgabe angesehen hat, die gesellschaftlichen Verhältnisse umzugestalten, im Gegenteil durch ihre enge Verbindung mit der politischen Reaktion in Preußen — eine Verbindung, vor der Wichern immer wieder gewarnt hat — an der Aufrechterhaltung der bestehenden Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsverfassung vielfach selbst mit interessiert war, so gebührt ihr doch das Verdienst, den ersten Anstoß zu großzügiger sozialer Tätigkeit gegeben zu haben. Sie hat früher als ihre liberalen und sozialistischen Gegner den sozialen Gedanken aus der Utopie in die Praxis umgesetzt. Sie hat damit indirekt auch die spätere Sozialpolitik unterstützt und den Anstoß gegeben zu den späteren sozialreformerischen Bewegungen Stöckers und Naumanns. Und wenn auch die soziale Tätigkeit des Staates die Arbeit der inneren Mission an Umfang und Bedeutung überholt hat, so ließ sie noch immer Raum genug für die praktische christliche Nächstenliebe. Denn auch die vollkommenste Sozialpolitik wird bei ihrer verallgemeinernden Tendenz nie in der Lage sein, alle Nöte des einzelnen zu erfassen, und gerade die Notstände, die vom Staat nicht erfaßt werden, hat die Innere Mission von jeher vornehmlich zum Gegenstand ihrer Fürsorge gemacht. So wird sie auch im vollkommensten Staat nie ihre große Bedeutung verlieren.

Im Mittelpunkt von Nathusius' praktischer sozialer Tätigkeit stand also weder das Staatsinteresse noch das Interesse der Gesellschaft, sondern das des einzelnen Individuums. Dieses aber wollte er nicht bei der Ausübung seiner sozialen Funktionen, in seiner beruflichen Arbeit unterstützen, sondern in seiner persönlichen, individuellen, sittlichen und religiösen Not. Denn die soziale Not war für den Pietisten nicht eine aus den modernen Produktionsverhältnissen sich ergebende materielle und ideelle Not, sondern in erster Linie eine religiöse, die soziale Frage war ihm keine wirtschaftliche, sondern eine religiöse, ethische, pädagogische, eine Bildungsfrage. Aus diesen Voraussetzungen ergaben sich seine praktischen Maßnahmen zur Behebung der sozialen Notlage. Erste und oberste Aufgabe war daher innere Einwirkung auf den einzelnen, Erneuerung des religiösen Lebens, Verbreitung von christlicher Gesinnung und Gesittung, religiöse Bekehrung. Die Weckung des religiösen Sinnes im Menschen und seine innere sittliche Hebung mußte nach seiner Meinung auch ein Wachsen der Arbeitsfreudigkeit, des Pflichtbewußtseins, der Berufstreue zur Folge haben, die geistigen Vorbedingungen für eine geregelte und gesicherte Arbeit schaffen und auf diese Weise auch eine Hebung des allgemeinen äußeren Wohlstandes herbeiführen. —

In dem Glauben, daß die soziale Frage in erster Linie eine Frage der Erziehung und Bildung des Individuums sei, daß man durch Erziehung und Bildung von innen heraus und von unten herauf die zusammengebrochene Welt wieder aufrichten könne, begegnete Nathu-

sius sich mit seinem großen Anreger Pestalozzi, dessen Schriften ihn unmittelbar bestimmten, nach dem Vorbilde des Rauhen Hauses eine Rettungsanstalt für verwahrloste Kinder zu gründen [57]). Dies war die allgemeine Grundeinstellung der führenden geistigen Kräfte der idealistischen Epoche von Herder bis Goethe, darauf beruhte der ungeheure pädagogische Wirkungsdrang der gesamten Aufklärung, dieser Glaube war zugleich auch im innersten Wesen des Pietismus begründet. Alle geistigen Richtungen jener Zeit suchten die Ursachen des Volkselends in der inneren Verfassung des einzelnen Menschen. Ihnen allen war die soziale Frage eine Bildungsfrage. Auch die Arbeiterbildungsvereine der liberalen Parteien, wogegen Lassalle in den sechziger Jahren zu Felde zog, sind noch ein Ausläufer dieses Geistes. Nicht durch bloße Änderung der äußeren Verhältnisse suchte man der sozialen Not zu begegnen, sondern durch Erziehung des Menschen. In der harmonischen Menschenbildung, in der Entwicklung aller inneren Kräfte und Anlagen des Menschen, in der Entfaltung seines vollen Menschentums, in der Vollendung des Menschen als Mensch erblickte man damals das Ziel aller Entwicklung und Bildung, das höchste Ziel des Menschengeschlechts überhaupt. Die Veredelung des Menschen würde, so meinte man, über den augenblicklichen, von sinnlichen, egoistischen Trieben beherrschten Zustand der Gesellschaft hinausführen.

So überzeugt man aber von der Bedeutung und dem Werte der Erziehung an sich war, so ging man doch in den Erziehungsmitteln und -zielen weit auseinander. Während Pestalozzi bei seiner erzieherischen Arbeit das Schwergewicht auf die ethische Seite des Begriffs der harmonischen Menschenbildung legte und im Sinne von Kants kategorischem Imperativ und Fichtes Lehre vom „Ich" die sittliche Autonomie der Persönlichkeit in den Vordergrund der Erziehung stellte und im Sinne der Humanität die Menschenbildung, die Erziehung des Menschen vom Triebwesen zum Vernunftwesen, vom Naturstand zum sittlichen Stand als den höchsten und letzten Zweck des Lebens überhaupt ansah, in dessen Dienst auch die Religion nur ein untergeordneter, wenn auch wichtiger Faktor war, — während der Neuhumanismus im ästhetischen Zustand die harmonische Ausgleichung des sinnlichen und des übersinnlichen Elementes und damit die höchste Vollendung des menschlichen Wesens erblickte [58]), erfuhr dieser optimistische Glaube an die harmonische Ausbildung und Veredelung des Menschengeschlechts durch sich selbst in der von Nathusius vertretenen christlich-pietistischen Richtung eine gänzliche Umwandlung ins Religiös-Transcendente. An die Stelle der ethischen und ästhetischen Erziehung trat im Pietismus die religiöse. Nicht der ethische Mensch im Sinne Kants und Fichtes oder der ästhetische Mensch im Sinne Schillers, sondern der sittlich-religiöse Mensch, dessen Vollendung nach dem Heilsplan Gottes erst im Jenseits liegt, ist

57) Reuß II. S. 73.

58) W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1932, S. 269/70.

das Ziel der religiösen Erziehung. So wurde hier die soziale Frage zur Erziehungsfrage im religiös-pietistischen Sinne.

In dem starken Glauben an die Macht der Erziehung und die entscheidende Wirksamkeit ideeller Faktoren im wirklichen Leben trafen sich also Aufklärung, deutscher Idealismus und moderner Pietismus. Dieser Glaube war die Voraussetzung dafür, daß Pestalozzi, der Sohn der Aufklärung, des Sturmes und Dranges und des deutschen Idealismus, der Schüler Rousseaus, Herders, Fichtes und insonderheit Kants, eine so entscheidende Wirkung auf Nathusius' christlich-soziale Arbeit ausüben konnte.

Aber es war doch vor allem der Mensch Pestalozzi, dessen Bild sich Nathusius so fest einprägte, der Lehrer der Ärmsten und Elendesten, der Vater der Waisen, der große Menschenfreund und Fürsprecher des Volkes, den er auch dann noch verehrte und schätzte, als er sich des geistigen Gegensatzes zu ihm immer deutlicher bewußt wurde [59]). Denn Pestalozzi kannte keine andere Religion als eine „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" im Sinne Herders oder eine „Religion des reinen Moralismus" im Sinne Kants, für ihn gab es keine andere Quelle des Glaubens an Gott als das eigene sittliche Bewußtsein und keinen anderen Zweck als die sittliche Bildung des Menschen [60]). Liebe war die große Urkraft von Pestalozzis Seele, — „lebendige Liebe" und „lebendige Poesie" hat Nathusius schon 1835 als die „beiden großen Dinge" bezeichnet, wonach er strebe [61]). In diesem Grundgefühl waren die beiden sonst so wesensverschiedenen Männer aufs innerlichste verwandt. Wie Pestalozzi in erster Linie ein Vater der armen Kinder sein wollte, so hat auch Nathusius seine ganze Liebe vor allem der Jugend der untersten Volksschichten gewidmet [62]). Seine Anstalten waren Erziehungs- und Rettungshäuser für verwahrloste K i n d e r. Immer wieder hat sich ja gerade die Innere Mission mit ganz besonderer Vorliebe der notleidenden, unglücklichen, armen Kinder angenommen.

Aber so eminent wichtig die Erziehung des Menschen für seine innere, geistig-seelische Hebung und für die Förderung seines äußeren Wohlstandes auch sein mag, das soziale Problem ist mit ihr noch nicht gelöst. Der Wert der Erziehung für die Lösung des sozialen Problems wird besonders da problematisch, wo diese sich aus reiner christlicher Nächstenliebe fast ausschließlich Menschen zuwendet, die im Grunde außerhalb der menschlichen Gesellschaft stehen und für diese unbrauchbar sind. Auch Nathusius hat dies in späteren Jahren immer mehr erkannt und manchmal mit Resignation auf den eigentlich doch verhältnismäßig kleinen Erfolg seiner jahrzehntelangen, mühevollen Arbeit zurückgeblickt.

---

59) vgl. Otto Steinwachs, Der Lindenhof zu Neinstedt am Harz, 1925, S. 5/6.

60) P. Natorp, Pestalozzi, Sein Leben und seine Ideen, Leipzig 1932, S. 49 und 109.

61) Reuß I. S. 46.

62) vgl. Volksblatt für Stadt u. Land, 1850, Nr. 83 (Nachricht von einer Knabenrettungs- und Brüderanstalt zu Neinstedt bei Quedlinburg).

Doch auch diese entsagungsvolle Arbeit der Inneren Mission an den ärmsten Gliedern der menschlichen Gesellschaft ist ein unumgänglich notwendiger Zweig auf dem großen Gebiete sozialer Tätigkeit. Hier leistet „das christliche Ethos kraft der christlichen Persönlichkeitsschätzung und Liebe etwas, was keine noch so gerechte und rationelle Gesellschaftsordnung völlig entbehren kann, weil in ihr immer unberechenbare Leiden, Nöte und Krankheiten übrig bleiben, die Karität. Sie ist aus dem christlichen Geiste entsprungen und kann nur durch ihn sich behaupten. Alle Kleinlichkeit und Bekehrungslust, die sich mit ihr verbinden mag, ist doch nur eine menschliche Beschränktheit an einer großen und edlen Sache“ [63]).

2. Kapitel.

Allgemeine Voraussetzungen des politischen Denkens.

Das politische Denken eines Menschen ist nur ein Teil seines allgemeinen Denkens. Alle Faktoren, die seinen allgemeinen geistig-seelischen Charakter bestimmen, seine Herkunft, seine Natur, sein Bildungsgang, die äußeren Ereignisse und geistigen Strömungen seiner Zeit, sind auch für die Bildung seines politischen Charakters von entscheidender Bedeutung. Von dieser Grundlage ist auch bei der Untersuchung von Nathusius' Stellung zu dem Problem des Staates und zu den politischen Ereignissen der Zeit auszugehen.

In einer unstaatlichen, philosophisch-ästhetischen Atmosphäre aufgewachsen, mußte er die vorhandenen, gewohnten Formen seines Denkens, Fühlens und Wollens auch auf das politische Gebiet übertragen, dessen Fragen allmählich immer stärker werdend vor seinem Gesichtskreis aufzutauchen begannen. Den Kampf des universalistischen, ästhetisch-philosophischen, religiös-metaphysischen Geistes der alten Zeit mit dem realpolitischen, nationalstaatlichen Denken der neuen, dieses große allgemeine Problem des historisch-politischen Denkens im 19. Jahrhundert, das in zahlreichen Monographien und Biographien Gegenstand der Betrachtung geworden ist, gilt es auch hier an Nathusius zu untersuchen. Bei dieser Untersuchung haben wir es natürlich nicht mit der Analyse einer abgeschlossenen, fertigen Staatslehre zu tun. Nathusius hat, wie es bei seinem eigentümlichen Charakter garnicht anders zu erwarten ist, seiner Ansicht vom Staat niemals eine systematische Darstellung gegeben. Auch sein politisches Denken ist viel mehr von rein gefühlsmäßigen Momenten beherrscht, als daß es auf klarer rationaler Erkenntnis und theoretischer Einsicht beruhte. So ist es ganz in seiner vorwiegend rezeptiven und reproduktiven Natur begründet, daß er die politischen Theorien seiner Zeit nirgends irgendwie schöpferisch beeinflußt hat, wie ihn auch seine passive, quietistische Haltung dem tätigen Leben gegenüber nie-

63) Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919, S. 978/9.

mals in der praktischen Politik gestaltend hat mitwirken lassen. Er hat vielmehr das politische Denken seiner Zeit nur mit seinen Gedanken begleitet und diesen Gedanken neben einigen schon früher erschienenen Flugschriften besonders vom Jahre 1849 ab als Redakteur des „Volksblattes für Stadt und Land" publizistischen Ausdruck verliehen. Er ist daher vorzugsweise als ein typischer Repräsentant bestimmter politischer Richtungen seiner Zeit aufzufassen.

Nathusius' politisches Denken ist also mit seiner allgemeinen geistigen Entwicklung auf das allerengste verflochten und mit dieser in beständiger Wandlung und Wechselwirkung begriffen. Bis zum Jahre 1848/49 jedenfalls ist es dauernd im Fluß, niemals fertig und in keiner Periode abgeschlossen, — es ist die Zeit des Werdens seiner Staatsanschauung. Erst nach dieser Zeit, wo mit der Konsolidierung seiner christlichen Weltanschauung und dem Eintritt in den Kreis der Konservativen ein Stillstand in seiner geistigen Entwicklung eintritt, macht sich auch in seinem politischen Denken eine gewisse Konstanz bemerkbar. Es liegt daher in der Natur der Sache, wenn bei dieser Untersuchung weniger von begrifflich-systematischen als von biographisch-ideengeschichtlichen Gesichtspunkten auszugehen ist. Unsere Darstellung wird zeigen, daß man ohne diese Konstruktion in ihrem sachlichen Inhalt und ihrer zeitlichen Begrenzung zu überspannen, den drei großen Perioden seines allgemeinen geistigen Lebens, der individualistisch-ästhetisch-romantischen, der individualistisch-pietistischen und der christlich-romantisch-orthodoxen, eine ganz bestimmte Form und einen ganz bestimmten Inhalt des politischen Denkens zuordnen kann.

Aber nicht nur allgemeine geistige Faktoren sind für die politische Begriffs- und Ideenbildung von Bedeutung, die Bildung der politischen Ideologie wird auch aufs stärkste bedingt durch die jeweiligen ökonomisch-sozialen Voraussetzungen und Untergründe. Zwar haben bei einem so ausgesprochen geistig und unrealistisch eingestellten Menschen wie Nathusius Wirtschafts- und Standesinteressen einen weniger entscheidenden Einfluß auf die politische Gedankenbildung ausgeübt. Ja, bis in die Mitte der vierziger Jahre hinein würde es schwer fallen, derartige Wirkungen bei ihm überhaupt festzustellen, und auch nach den Erschütterungen des Jahres 1848 sind diese Einflüsse nur indirekt und ihm persönlich unbewußt. Trotzdem wird der Historiker die Bedeutung ökonomischer Faktoren für die politische Theorie und Praxis niemals unterschätzen dürfen.

Wilhelm Dilthey hat in seinem „Leben Schleiermachers" gezeigt, wie sich in der Schleiermacherschen Familie ein ganz bestimmter Familiengeist von Generation zu Generation fortpflanzt, zu immer größerer Vollkommenheit und Reinheit emporsteigt, bis er sich in Friedrich Schleiermacher zu seiner schönsten und reinsten Blüte entfaltet. Die Familie Nathusius dagegen bietet in der damaligen Generation das entgegengesetzte Bild, wie auf der Scheide zweier geistiger Epochen auch in der Entwicklung der Familiengeistes einmal ein vollständiger Bruch, ein völliger Umschwung in den geistigen, sozialen

und politischen Auffassungen eintritt. Zwei ganz verschiedene Generationen stehen sich hier in Eltern und Kindern gegenüber, die aufgeklärte Generation des 18. Jahrhundert und die des angehenden 19. Jahrhunderts, die durch die klassisch-idealistische und romantische Epoche in ganz andere Bahnen gelenkt wird. Diese große Scheidung ist aber nicht nur geistesgeschichtlich bedingt, sie hat auch, insonderheit bei Philipp Nathusius' Brüdern starke ökonomisch-soziale Wurzeln.

Nicht nur verschiedene geistige Zeitalter, auch verschiedene Stände und Berufe standen sich in Vater und Söhnen gegenüber. Zwei heftig sich befehdende Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassungen, denen beiden ganz reale Wirtschaftsinteressen zu Grunde lagen, fanden in ihnen typische Träger: die moderne, individualistisch-liberale, auf freien Wettbewerb, auf Handels- und Gewerbefreiheit gegründete, bürgerlich-englische von Adam Smith und die mittelalterliche, romantisch-konservative, feudal-aristokratische, auf Agrikultur und Zunftwesen aufgebaute festländisch-preußische, die in Adam Müller ihren theoretischen Verkünder gefunden hatte.

Der Vater Johann Gottlob Nathusius entstammte als Sohn eines anhaltischen Akzisebeamten dem Kleinbürgertum. Geistesgeschichtlich war er ein Kind des Rationalismus. Beruflich stand er auf Seiten von Handel und Gewerbe, auch als er Rittergutsbesitzer geworden war. Wirtschaftstheoretisch war er als Schüler von Adam Smith Anhänger des Freihandelssystems und ein scharfer Gegner der wirtschaftlichen Bevormundung des merkantilistisch-absolutistischen Staates. Politisch war er Liberaler, Freund des französischen Verfassungssystems, Gegner des Absolutismus und ein warmer Befürworter einer Mitbeteiligung des Volkes an der Regierung.

Die Söhne dagegen entstammten dem Hause eines reichen bürgerlichen Industriellen und Rittergutsbesitzers. Als Erben der verschiedenen väterlichen Güter wurden sie selbst zu Rittergutsbesitzern, und ihre Tätigkeit wurde, da die industriellen Unternehmungen des Vaters im Laufe der Jahre an Bedeutung verloren, eine überwiegend landwirtschaftliche. So kam es, daß diese bürgerlichen Rittergutsbesitzer, die der Besitz dem preußischen Landadel gleichstellte, ganz von selbst in diesen Stand hineinwuchsen und allmählich die Lebensformen, Begriffe und Gesinnungen dieses Standes annahmen. Aus den Söhnen des liberalen, bürgerlichen Kaufmannes wurden strenge Konservative. In den verschiedenen Zweigen der Familie Nathusius entwickelte sich in den nächsten Generationen ein Aristokratentum, das in seiner Enge, Starrheit und Einseitigkeit die Haltung der eigentlichen, von Geburt bestimmten Träger dieser sozialen Schicht oft übertrumpfte, ähnlich wie das bei dem im neuen Reich entstehenden Neufeudalismus der Fall war. „Gutsbesitzer und Kavallerieoffiziere, — vielleicht noch Pastoren" waren für ihr Standesgefühl die einzig anerkannten Berufe [1]). Bismarck wurde in Althaldenleben scharf be-

1) Gabriele Reuter, Vom Menschen zum Kinde. Die Geschichte meiner Jugend. Berlin 1921, S. 194/5.

fehdet, und die Einverleibung Hannovers in Preußen galt ihnen als ein „großes Unrecht, das sich früher oder später rächen müßte“ [2]). Gabriele Reuter, die Großnichte Philipp von Nathusius', läßt uns in ihren Jugenderinnerungen einen interessanten Einblick in das Leben und den Geist dieser Familie tun. Sie erzählt einmal, daß ihr Vater auf ihre Frage, auf welcher Seite die Nathusiusse im Reichstag sitzen würden, geantwortet habe: „Für die wird nach rechts noch ein Balkonchen hinausgebaut“ [3]).

Eine ganze Reihe bekannter konservativer Persönlichkeiten sind im Laufe des 19. Jahrhunderts aus dieser Familie hervorgegangen. Der erste war Hermann Engelhard von Nathusius-Hundisburg, der älteste Sohn des alten Nathusius, ein bekannter Naturwissenschaftler und Tierzüchter, der sich auf landwirtschaftlichem Gebiete große Verdienste erworben hat und als Gegner Darwins bekannt ist. Er wurde bereits im Jahre 1840 beim Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. in den Adelsstand erhoben, war Mitglied der sächsischen Provinzialstände, Abgeordneter des Vereinigten Landtags von 1847 und stand als solcher mit Bismarck auf dem äußersten Flügel der Rechten. Von 1869 ab war er Oberregierungsrat im Ministerium für Landwirtschaft und wurde noch im Jahre 1870 zum Mitglied des Norddeutschen Bundesrates ernannt [4]). Sein Bruder Philipp Engelhard von Nathusius-Neinstedt, mit dem sich diese Arbeit befaßt, wurde der bekannte Redakteur des christlich-konservativen „Volksblattes für Stadt und Land“ und einer der ersten Führer auf dem Gebiete der inneren Mission. Zwei seiner Söhne haben sich wiederum einen Namen in der konservativen Publizistik gemacht, Philipp von Nathusius-Ludom, der Chefredakteur der „Kreuzzeitung“ und des „Reichsboten“, der heftige Gegner Bismarcks [5]), und Martin von Nathusius-Neinstedt, der vierte und letzte Redakteur des „Volksblattes“, der Pastor und spätere Professor der Theologie in Greifswald, der Freund Adolf Stöckers und Mitbegründer der christlich-sozialen Partei [6]). Die gemeinsame Adelung der vier jüngeren Söhne des alten Nathusius im Jahre 1861 durch Wilhelm I. war nur der letzte Ausdruck für die Anerkennung der Verdienste, die diese sich um die dynastisch-legitimistischen und ständisch-konservativen Interessen erworben hatten. —

Abseits von der geraden politischen Entwicklung seiner Brüder zog Philipp Nathusius seine eigenen Bahnen und mündete erst nach mannigfachen Umwegen in die konservative Gedankenwelt seines

---

2) ebda. S. 250/1.
3) ebda. S. 251.
4) vgl. 1. Allgem. Deutsche Biographie, Bd. 23, S. 277—283;
2. Wilhelm von Nathusius-Königsborn, Rückerinnerungen aus dem Leben Hermann von Nathusius', 1879.
5) vgl. Festschrift der Kreuzzeitung zum 75jährigen Jubiläum 1923.
6) 1. Dietrich von Oertzen, Adolf Stöcker, Lebensbild u. Zeitgeschichte, 1910, 2. Band;
2. Walter Frank, Hofprediger Adolf Stöcker und die christlich-soziale Bewegung, 1928.

Standes ein. Nüchterner, realistischer als dieser hatten jene sich instinktsicher und reflektionslos den Interessen des Standes zugewandt, dem sie durch ihren neuen Besitz angehörten. Die ökonomisch-soziale Grundlage war es in erster Linie, die ihnen ihre politisch-soziale Ideologie schuf und dieser immer wieder frisches Blut, Leben und Triebkraft zuführte. Philipp Nathusius dagegen fühlte sich niemals innerlich verwachsen mit den realen Interessen, die ihm sein Beruf und sein Besitz auferlegten. Seine politische Entwicklung war ganz wesentlich geistig bestimmt. Er war der einzige unter seinen Brüdern, der am längsten an den bürgerlich-liberalen, antiaristokratischen Vorstellungen seines Vaters festhielt, wenn diese auch bei ihm völlig andere Wurzeln hatten. Der romantische Freiheitsschwärmer fühlte sich zu der liberalen Ideenwelt des aufstrebenden Bürgertums und den freiheitlichen Geistesströmungen seiner Zeit stärker hingezogen als zu der ständisch-konservativen seiner Standesgenossen. Erst seine Entwicklung nach der religiös-pietistischen Seite hin und auf der anderen Seite der zunehmende Radikalisierungsprozeß der liberalen Bewegungen in den vierziger Jahren trieb ihn allmählich in das konservative Lager. Das religiöse Element war das stärkste bei der Entstehung und Bildung seiner konservativen Ideologie. Doch bedurfte es bei ihm erst eines gewaltsamen Anstoßes, um sich den schon im Keime vorhandenen Ideologien des Standes, mit dem ihn Beruf und Interessen verbanden, endgültig zuzuwenden. Diesen Anstoß brachte das Jahr 1848. Zum ersten Mal in seinem Leben sah er eigene Interessen, eigenen Besitz und eigene politische und polizeiliche Rechte durch d i e Bewegungen bedroht, denen er bis dahin selbst angehört hatte, und er stellte sich schützend vor sie. Die Februar-Revolution wurde die Geburtsstunde seines Konservativismus. Aber in dem Augenblick, wo ihn die Bedrohung realer praktischer Interessen in die Reihen der Antirevolutionäre geführt und zum Verteidiger konservativer Rechte und Privilegien gemacht hatte, kehrte er, durch die politischen und sozialen Erschütterungen des Jahres 1848 aus dem seelischen Gleichgewicht gebracht, diesen Interessen weltflüchtig den Rücken. Seine alten literarischen Neigungen brachen wieder durch. Durch glückliche Umstände begünstigt, gab er seinen Beruf und seinen Besitz auf, um fortan als Redakteur des „Volksblattes für Stadt und Land" für die Verbreitung christlich-konservativer I d e e n zu wirken. Sein Drang nach öffentlichem, praktischem Wirken im Dienste der großen überindividuellen Mächte des Lebens und seine gleichzeitige von der Welt sich abkehrende, religiöse Wesensrichtung fanden für ihn in der publizistischen Tätigkeit ihre Synthese. Er wurde ein typischer Vertreter jener literarischen, rein geistigen, von der religiösen Idee getragenen Richtung des Altkonservativismus, die in den nächsten Jahrzehnten durch die moderne realpolitische und wirtschaftliche Denkweise immer stärker in den Hintergrund gedrängt wurde und an deren Stelle im neuen Reich vielfach ein ganz einseitig orientierter, selbstsüchtiger Konservativismus der nackten Interessen und des Klassenkampfes trat.

Diese in ihren allgemeinen Zügen und ihrer ökonomisch-sozialen Bedingtheit charakterisierte Entwicklung von den Anfängen seines politischen Denkens bis zur Ausbildung seiner konservativen Welt-, Staats- und Lebensanschauung soll jetzt an Hand der Quellen im einzelnen untersucht werden.

3. Kapitel.

Romantischer Liberalismus.

Das öffentliche Dasein, in das Nathusius' Jugendentwicklung fiel, begünstigte die idealistisch-romantische Weltanschauung und Lebensstimmung, die sich in den ersten Jahrzehnten seines Lebens ausbildete, in entscheidendem Maße. Es war die Zeit der Restauration, in der die freiheitlichen und nationalen Bestrebungen der Erhebungsjahre von den sich bedroht fühlenden Dynastien noch einmal gewaltsam zurückgedrängt wurden und das geistige Leben der Nation sich noch einmal vom Staate isolierte und in der reinen Sphäre von Wissenschaft und Kunst, Dichtung, Philosophie und Naturwissenschaften, von Philosophie und Theologie sich neu entfaltete. Die ungesunden Folgen dieses einseitig orientierten, auf sich selbst beschränkten, vom öffentlichen Leben losgelösten Geisteslebens treten uns in dem grübelnden, schwärmerischen, ins Phantastische geratenen Idealismus von Nathusius aufs deutlichste vor Augen. Selbstbildung war zu jener Zeit der eigentliche Inhalt menschlichen Lebens, und das eigene Ich war der höchste Lebenswert. Doch die gleiche Zeit trug bereits den Untergang der alten und die Bildung neuer Lebenswerte im Keime in sich. An die Stelle eines extremen Individualismus trat die Gemeinschaft, der Staat und das Wirken in ihm. Aber der Übergang von der bisherigen individualistischen und zugleich universalistischen Geisteshaltung zum realpolitisch-nationalen Denken ist ein sehr komplizierter.

In dieser geistigen, selbstgenießerischen Atmosphäre der idealistisch-romantischen Bildungswelt ist Nathusius aufgewachsen. Die Beschäftigung mit der klassischen und romantischen Dichtung war in den dreißiger Jahren der Hauptinhalt seines Lebens gewesen, in dieser Atmosphäre bildete sich sein oben dargestellter romantischer Charakter. In ihr konnte sich jene eigentümliche Art der Weltbetrachtung, die alle Erscheinungen des Lebens in gefühlsmäßiges, ästhetisch-sentimentales Erleben auflöste, zur vollsten Blüte entwickeln.

Unter dem Zeichen dieser allgemeinen Geisteshaltung gegenüber den Dingen der Welt steht auch die Haltung, die er den mannigfachen Erscheinungen des politischen Lebens seiner Zeit gegenüber einnahm. Er war in seinen Jünglingsjahren ein typischer Vertreter der politischen Romantik, dem auch das politische Leben nur „‚Anlaß' zu einer phantastischen Produktivität von Gestalten und Träumen war, welche die gegebene Wirklichkeit ersetzen und eine neue

höhere Realität bedeuten sollten“ [1]). Aber es war nicht eine politische Idee, die Vorstellung von einem besten Staate oder ein bestimmter konkreter Staat, was für ihn auf politischem Gebiet zum Gegenstand ästhetischer Produktivität wurde, es war vielmehr ein politisches Ereignis, das zum ersten Mal in seinem Leben das Interesse auf politische Dinge lenkte.

Die im Gefolge der Julirevolution entstandenen kurhessischen Verfassungswirren und politischen Unruhen, die der sechzehnjährige Jüngling in Kassel, wohin der Vater im Herbst 1831 mit seiner ganzen Familie vor der drohenden Cholera geflohen war [2]), miterlebte, waren die ersten politischen Eindrücke, die sich seinem empfänglichen Gemüt einprägten, und die für beinahe zwei Jahrzehnte seine politische Richtung bestimmen sollten. Der leicht erregbare und rasch begeisterte Nathusius verfolgte mit lebhaftem Interesse die dortigen Ereignisse, er besuchte die Sitzungen der von dem Kur-Prinzregenten im Oktober 1831 einberufenen Ständeversammlung und enthusiasmierte sich an dem aufregenden Schauspiel, das sich ihm dort bot. Seine Sympathie galt dem armen, unterdrückten, um sein Recht kämpfenden und gegen die Übergriffe des Kurhauses gewaltsam sich aufbäumenden Volke. Er trat auf die Seite der Revolutionäre, er romantisierte die Revolution und wurde selber zum Revolutionär. Alles dieses war ihm, dem unbeteiligten Zuschauer, doch weiter nichts als ein willkommener Anlaß, seine Phantasie in Erregung zu versetzen, weiter nichts als ein Gegenstand gefühlsmäßigen Erlebens und romantischer Stimmung. Er war und blieb ein „geistiger Revolutionär“ [3]), dem die Revolution nicht eine praktische politische Tat, sondern ein inneres, subjektives Erleben war. Nichts hätte diesem von Natur furchtsamen und ängstlichen Menschen je ferner gelegen, als die Wirklichkeit anzutasten und die wirklichen Verhältnisse umzugestalten. Als die Revolution wirklich einmal an seinen eigenen Besitz, an den Privilegien seines Standes und an der staatlichen Ordnung rüttelte, da wandte er sich erschreckt von ihr ab und wurde zum Konservativen. Wie weit diese stimmungsmäßig bedingte „politische“ Haltung auch von seiten seines alten Vaters, der von der Julirevolution noch einmal die Erfüllung seiner politischen Ideale erhoffte [4]), beeinflußt und gefördert ist, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Jedenfalls mündete der junge Nathusius jetzt in die romantisch-revolutionäre Bewegung der Jungdeutschen ein, die unter dem Eindruck des großen Erlebnisses der Julirevolution in dieser Zeit zu den eifrigsten und entschiedensten Vorkämpfern fortschrittlicher liberaler Ideen gegen die überkommenen, traditionellen Formen in Staat, Gesellschaft, Kirche und Leben wurden. Zwar hat er kaum jemals direkte persönliche Beziehungen zu Vertretern dieser Richtung gehabt, aber seiner Geistesanlage, seiner politischen Haltung, seiner

1) S. A. Kaehler, Wilhelm von Humboldt und der Staat, 1927, S. 113.
2) Reuß I. S. 13.
3) Schmitt-Dorotič, Politische Romantik, S. 140.
4) E. von Nathusius, Johann Gottlob Nathusius, S. 298.

Einstellung zu den Problemen der Zeit nach ist er aufs engste mit ihnen verwandt. Mit lebhafter Begeisterung las er Börnes und Heines Schriften, vor allem aber begeisterte er sich jetzt unter dem Eindruck der Tagesereignisse an Béranger, dem französischen Volks- und Freiheitsdichter, der mit seinen haßerfüllten, beißenden Spottversen den Boden für den Sturz der Monarchie der Bourbonen stärker unterwühlt hatte als irgendeiner. Schon im Anfang der dreißiger Jahre übersetzte er einige von seinen Gedichten, und im Jahre 1839 gab er eine Auswahl seiner Lieder in deutscher Übersetzung heraus, durch die er sich in den Kreisen des Jungen Deutschland zum ersten Mal einen Namen machte [5]).

Die gleichen Motive, aus denen die Verherrlichung der Revolution floß, lagen auch der romantischen Glorifizierung, die Napoleon in dieser Zeit von Seiten der Jungdeutschen und Bettina von Arnims erfuhr, zu Grunde. Napoleon, der von der Generation der Freiheitskriege als der Nationalfeind und von den Frühromantikern wie Adam Müller und Friedrich Schlegel als die Inkarnation des bösen Prinzips gefürchtet und gehaßt wurde, erschien dieser Generation in romantischer Verklärung als der große Genius, dessen „gewaltige Anlagen des Gemüts und des Gedankens", dessen „mächtige Naturursprünglichkeit zur Bewunderung hinreißen" [6]). Dieselbe Begeisterung übertrug er auch auf die französische Revolution, deren Geschichte von Mignet er damals las. Ja, noch im Jahre 1842/3 konnte der politische Heißsporn die Ermordung des Zaren Nikolaus, des verhaßten Feindes aller Liberalen, als eine „edle Tat" preisen [7]).

Lang herabwallendes Haar und ein Bart, die äußeren Zeichen männlicher Freiheit, zierten in diesen Jahren das Haupt des etwas eitlen, freiheitsdürstenden Jünglings; er trug auch keine Halsbinde, um nach außen hin seine Genialität zu dokumentieren [8]).

Auf die Frage nach dem objektiven Gehalt und den geistesgeschichtlichen Wurzeln seines politischen Denkens ist für diese Zeit noch recht schwer eine befriedigende Antwort zu geben. Seine politischen Gedanken waren doch damals weiter nichts als die allgemeinen politischen Auffassungen des vulgären Liberalismus der dreißiger Jahre, es waren die Auffassungen aller der Kreise, deren Willen auf Fortschritt gerichtet war und die gegen das veraltete und ver-

---

5) Hundert drei Lieder des Pariser Chansonnier Jean de Béranger gibt hier im Deutschen wieder mit seinem wohlgemeinten Gruß Ph. E. Nathusius, Braunschweig 1839 (verschollen). Vgl. Demetrius Schrutz, Die Lieder des Pierre Jean de Béranger, Halle 1890. (Diese Sammlung enthält 24 Gedichte von Béranger in deutscher Übersetzung von Nathusius. Es sind meist Lieder unpolitischen Inhalts).

6) Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius ... S. 98 (Brief Nathusius' an Bettina); vgl. dazu: Ilius Pamphilius ... S. 105/6: Diese Stelle aus einem Briefe Bettinas ist ein glänzendes Beispiel für die Romantisierung Napoleons; vgl. ferner: Schmitt-Dorotič, Politische Romantik, S. 171.

7) Eleonore Fürstin Reuß, Philipp von Nathusius. Das Leben und Wirken des Volksblattschreibers, 1900, S. 16.

8) Dies., Philipp Nathusius' Jugendjahre, 1896, S. 70.

knöcherte Staats- und Gesellschaftsleben ihrer Zeit ankämpften. Sie können daher niemals um ihres objektiven Wertes Willen irgendwelches Interesse für sich in Anspruch nehmen, sie können nur von ihrer psychologischen Seite, als subjektiver Ausdruck herrschender politischer Ideen aufgefaßt werden. Als solcher aber bieten sie ein allgemeines politisches Stimmungsbild ihrer Zeit, indem sie uns in die ersten Anfänge politischer Gedankenbildung einführen, — nicht bei den praktischen Staatsmännern oder den Gelehrten, den Staatstheoretikern, den Philosophen, den Historikern, also den führenden Köpfen der Zeit, sondern bei einem Mann aus dem Volke, das jetzt zum Staate strebt, genauer bei einem Vertreter des gehobenen liberalen Bürgertums, dem er zwar nicht seiner sozialen Stellung, aber seiner geistigen Haltung nach angehörte.

Die Quellen, aus denen das politische Denken und Wollen des einzelnen fließt, können ganz verschiedener Natur sein. Es kann materiell bedingt sein durch die Interessen einer Klasse oder eines Standes, es kann aber auch aus einer „theoretischen Einsicht, einem ethischen Imperativ, einer religiösen Empfindung“ [9]), also aus rein geistigen Motiven entspringen. — Bei Nathusius floß es, aus seiner ästhetisch-romantischen Stimmung. Die I d e e d e r F r e i h e i t war es, die den romantischen Jüngling beseelte. Diese Freiheitsidee war aber mehr ein Ausdruck gefühlsmäßigen Erlebens, als daß sie sich schon zu einem festen Begriff, zu einer klaren Vorstellung oder gar zu einem entschiedenen politischen Wollen mit fest umrissenen Zielen verdichtet hätte. Sie war im Grunde unpolitischer Natur. Aus den Schillerschen Jugenddramen hatte sie ihre erste Nahrung gesogen, von Bettina von Arnim ist sie weiter genährt worden. Ihr Ursprung ist also rein geistig-literarisch. Es handelte sich zunächst nur um die eigene persönliche Freiheit, um die Freiheit des Gedankens, um die Befreiung von den autoritären geistigen Mächten, um die freie Entfaltung des eigenen Genius, um die Ungebundenheit des eigenen Phantasie- und Gemütslebens. Diese ganz unpolitische, individuelle Freiheitsidee wurde mit stärkerem Umsichgreifen des politischen Interesses in den dreißiger Jahren aus ihrem allgemeinen menschlichen Bereich auch auf die politischen Zustände übertragen. Die individuelle Freiheit erweiterte sich zur politischen und wurde damit zu einem der wichtigsten Bestandteile der liberalen Staatsanschauung.

Diese Entwicklung eines einzelnen von der Idee zur Politik, von dem individuellen Freiheitsbewußtsein zum politischen Freiheitsbewußtsein, es ist die allgemeine Entwicklung des Liberalismus überhaupt. Die liberale Doktrin, mag sie nun individualistisch-naturrechtlichen, theologisch-rationalistischen oder klassisch-idealistischen Ursprungs sein, wurzelt, wie auch das Beispiel von Nathusius zeigt, nicht so sehr auf den ökonomisch-sozialen Grundlagen einer bestimmten Klasse, sie ist im Gegensatz zur konservativen Doktrin, die

---

9) Karl Buchheim, Die Stellung der Kölnischen Zeitung im vormärzlichen rheinischen Liberalismus, 1904, S. 30 Anm. 3.

in erster Linie ein „ideologischer Überbau" bereits bestehender Interessen ist und unter dem Zwange der sich umgestaltenden politischen Zeitverhältnisse nachträglich zu deren Rechtfertigung und Sanktionierung dient, vorwiegend literarischen Ursprungs. „Der Liberalismus ist nicht die Doktrin, zu der sich der schon vorhandene Interessenanspruch einer fertigen neuen Klasse geläutert hätte, sondern er ist eine bestimmte Forderung, mit der nicht ein materiell, sondern geistig begründeter Willensanspruch an die politischen Dinge herantrat" [10]).

Noch aber war dieser Willensanspruch bei Nathusius ein sehr verschwommener, unbestimmter, sich selbst unklarer. Nathusius berauschte sich an der Idee der Freiheit, ohne über ihren Inhalt oder ihr Ziel weiter nachzudenken. Der heiße Freiheitsdrang entbehrte noch jeden positiven Inhaltes, er erschöpfte sich zum größten Teil in der Negation der vorhandenen politischen und sozialen Zustände, er richtete sich gegen die Zwangsgewalt des absolutistischen Staates und gegen die gewaltsame Unterdrückung freiheitlicher Bestrebungen. Den Staat betrachtete Nathusius, wie das unter den damaligen Liberalen fast allgemein der Fall war, vornehmlich als Polizeiinstitution, als welche er ihnen ja auch in erster Linie vor Augen trat. Im Jahre 1838 konnte er anläßlich des Hannoverschen Verfassungsbruchs seinem Groll über fürstliche Willkür sogar einmal praktischen Ausdruck verleihen, indem auch er mit dem gesamten Deutschland nicht zuletzt unter dem Einfluß der hochherzigen Bettina von Arnim [11]), für „Deutschlands Märtyrertum" [12]), für „Deutschlands heilige Angelegenheit" [13]) in die Bresche sprang, zur Unterstützung der vertriebenen sieben Göttinger Professoren Gelder sammelte und den Ertrag seines ersten, im Jahre 1839 herausgegebenen Gedichtbandes „dem Leipziger Zentralverein zur Schadloshaltung der ihrer Stellen entsetzten Göttinger Professoren" [14]) bestimmte.

Die wenigen praktisch-politischen Forderungen, die Nathusius damals stellte, wie „öffentliche Gerichte, Landstände, keine indirekten Steuern, Vereinfachung des Beamten- und Militärwesens" [15]) sind in ihrer schlagwortartigen Kürze so fragmentarisch, so unfertig, so ungeklärt, daß sie nur ein typisches Zeugnis sind für die Unfertigkeit und Verschwommenheit des damaligen politischen Denkens überhaupt, die durch das Fehlen jeden öffentlichen Lebens hervorgerufen war. Es sind Forderungen, die der damalige Liberalismus in

---

10) Karl Buchheim, Die Stellung der Köln. Zeitung im vormärzlichen rheinischen Liberalismus,1914, S. 36. Daß natürlich auch die realen Interessen des aufsteigenden Bürgertums im Liberalismus unbewußt mitwirkten, soll mit dieser allgemeinen Charakterisierung in keiner Weise bestritten werden. (Anm. d. Verf.).

11) Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius ... S. 228.

12) ebda. S. 250 (Bettina an Nathusius).

13) ebda. S. 264.

14) vgl. Funfzig Gedichte von Ph. E. Nathusius, Braunschweig 1839, Titelblatt.

15) Reuß I. S. 109 (Brief Nathusius' an Julius Elster, Dezember 1838.

seinem Kampfe um die geistige und politische Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht des Bürgers aufstellte und die sich um viele andere Forderungen beliebig erweitern ließen.

Die praktische Durchführung dieser politischen Forderungen konnte Nathusius sich aber nur auf friedlichem Wege vorstellen. Seinem romantischen Liberalismus, dem es mehr auf die I d e e der Freiheit als auf ihre praktische Verwirklichung ankam, fehlte jeder revolutionäre Zug. Er war durchaus staats- und königstreu, er bewegte sich innerhalb der Grenzen der gegebenen politischen Ordnung und wollte sie nur an einigen Stellen im Sinne der modernen fortschrittlichen Bestrebungen reformieren. Er dachte nicht daran, diese Ordnung etwa anzutasten. Im Gegenteil, gerade der preußische Staat und das preußische Königshaus erschienen ihm vor allen andern deutschen Staaten berufen, die „Bedürfnisse der Zeit" zu erfüllen. Nicht von einem gewaltsamen Umsturz, sondern von langsamer, organischer Entwicklung, die in dem aufgeklärten Preußen Friedrichs des Großen und in der preußischen Reformzeit ihren verheißungsvollen Anfang genommen hatte [16]), erhoffte er die Verwirklichung der freiheitlichen Zeitbestrebungen. Zumal der in baldiger Aussicht stehende Regentenwechsel erfüllte den ganzen damaligen Liberalismus mit hoffnungsvollem Glauben an die Zukunft. Bewußt oder unbewußt steckt auch bei Nathusius in diesem zukunftsfreudigen Glauben an den freiheitlichen preußischen Idealstaat noch ein Stück von dem alten Optimismus der Aufklärung, von dem Glauben an die eigene Güte und an die Vortrefflichkeit der neuen staatlichen Einrichtungen [17]). Es ist ein Niederschlag jenes Geistes, den wir theoretisch klarer und bestimmter bei den um die Wende der dreißiger und vierziger Jahre orthodox-preußischen Hegelianern und bei den vom Geiste Kants und der preußischen Reformzeit getragenen ostpreußischen Liberalen wiederfinden, die damals beide Preußen, dem „Staat der Intelligenz und der Vernunft", die weltgeschichtliche Mission übertrugen, „das Befreiungswerk des menschlichen Geistes zum Abschluß zu bringen, das die Reformatoren begonnen und die Aufklärung fortgesetzt hatte" [18]).

Über den materiellen Inhalt und die praktische Verwirklichung dieser freiheitlichen Ideale aber ist sich Nathusius recht wenig im klaren gewesen, fehlte ihm doch jede theoretische Kenntnis politischer Probleme und jede praktische Erfahrung. Selbst unschöpferisch trieb ihn sein romantischer Freiheitsdrang den politischen Ideen zu, die seinem Denken und Fühlen am meisten adäquat zu sein schienen. Er nahm sie auf, ohne sie weiter zu prüfen, und entzündete seine Phan-

16) vgl. Philipp Nathusius, Ulrich von Hutten, S.67 ff. und Reuß I. S.209.
17) vgl. Reuß I. S. 109/110.
18) Gustav Mayer, Die Junghegelianer und der preußische Staat, Histor. Zeitschrift Bd. 121, S. 419/20; vgl. hierzu auch: Karl Gutzkow, Die rote Mütze und die Kapuze, Hamburg 1838, S. 126: „Möchte man einsehen lernen, daß Preußen ein Staat der Abstraktion ist, der sich lediglich nur durch die zu übernehmende Initiative der politischen und religiösen Aufklärung und des sich überall Bahn brechenden freien Gedankens frisch und grün erhalten kann!"

tasie an ihnen. Für praktische, nüchterne Kleinarbeit hat ihm stets, auch in späteren Jahren, der Sinn gefehlt. Höher als konkrete politische Fragen hat ihm stets die Idee, in deren Geist diese Fragen behandelt wurden, gestanden. So konnte er im Grunde seines Wesens niemals ein praktischer Politiker werden, auch als Publizist und späterer Volksblattredakteur ist er nur politischer Dilettant und politischer Ideologe gewesen.

Betrachtet man die dreißiger Jahre im ganzen, so treten politische Fragen in dieser Zeit bei ihm also noch stark in den Hintergrund. Noch war das Politische nicht das treibende Moment in seinem Leben geworden. Ihn, der jünger war als die meisten Vertreter des „Jungen Deutschland", hatte das gewaltige Ereignis der Julirevolution mit seinen Nachwehen im übrigen Europa, durch das Männer wie Börne und Heine und nach ihnen die Jungdeutschen mehr oder weniger rasch in die Arme der Politik und des politischen Tageskampfes geworfen wurden, doch nur vorübergehend in seinen Bann geschlagen. Der Umschwung konnte bei dem kaum Fünfzehnjährigen kein so unmittelbarer und unvermittelter sein. Er war ja noch viel zu jung, um praktisch irgendwie mitwirken zu können. So kam es, daß er in den Jahren nach der Julirevolution noch ein Leben idyllischer Beschaulichkeit führen und in romantisch-ästhetischer Selbstgenügsamkeit, losgelöst von den öffentlichen Interessen, ungestört durch äußere Ereignisse sich ganz seinen literarischen Neigungen hingeben konnte. „Höheres kannte ich nicht als meine Selbstbildung, meine Poesie" [19]), unter dieser Devise stand sein ganzes Leben in dieser Zeit. Daher bieten diese Jahre noch so wenig Material für sein politisches Denken. Noch war Goethes Wort aus dem Jahre 1820 von dem „Gefühle der absoluten Wertlosigkeit der Gegenwart" [20]) für ihn in voller Geltung.

Hatte Nathusius bisher die politischen Vorgänge seiner Zeit nur betrachtend begleitet, so wurde das am Ende der dreißiger Jahre nach seiner Rückkehr von der Orientreise anders. Die Vertreibung der Göttinger Professoren, der Kölner Kirchenstreit, der in nicht allzu ferner Zeit in Aussicht stehende Thronwechsel in Preußen, das ganze um die Wende des Jahrzehnts wieder lebendiger werdende politische Interesse regte auch in ihm immer mächtiger den Drang zu politischem „Wirken" an. „Zur Politik fühl' ich einen zu starken Hang, als daß ich mich je davon abwenden kann. Ich habe zwar die Absicht, für jetzt all' meine Gedankenquellen in den Strom der Poesie zu leiten, um ihm dadurch Reichtum, jenen aber kräftigen Fluß zu verschaffen, aber in der Folge wird sie doch auch zur Wirklichkeit übergehen" [21]). In dieser zwiespältig schwankenden Haltung begann sich in Nathusius der große innere Kampf zwischen altem und neuem

19) Reuß I. S. 18.
20) Hermann Grimm, Goethe-Jahrbuch 1880, Bd. 1, S. 4.
21) Reuß I. S. 119/120 (Herbst 1839); vgl. dazu auch Reuß I. S. 275 (Brief von Nathusius an Marie Scheele, 7. Februar 1841).

Geist, zwischen romantisch-idealistischer und moderner empirisch-realistischer Denkweise, zwischen Poesie und Wirklichkeit, zwischen romantisch-ästhetischer Passivität und politischer Aktivität anzubahnen, ein Kampf, der schließlich mit der Vereinigung dieser beiden Richtungen endete und jenen politischen Charakter schuf, den wir als ideologisch-dokrinaristisch zu bezeichnen pflegen. Diese zwiespältige, gleichzeitig romantische und realistische Haltung, die sich einerseits dem realistisch-praktischen Geist der neuen Zeit zu öffnen versuchte, ihn aber auf der anderen Seite mit alten romantisch-idealistischen Vorstellungen verbrämte, ist charakteristisch für sein ganzes Leben gewesen, auch später als an die Stelle romantischer Vorstellungen religiös-pietistische getreten waren. Diese Haltung ist ja auch so überaus bezeichnend für die Seelenstimmung der Jungdeutschen überhaupt, die auf der einen Seite ausgesprochene Tat- und Gegenwartsmenschen, schärfste Feinde der weltabgewandten, lebensfremden Romantik, verstandesnüchterne Realisten, Tagespolitiker und Journalisten waren, während sie auf der anderen Seite noch die Schlacken ihrer Herkunft an sich trugen und Romantik, Metaphysik und Spekulation mit dem neu erworbenen Realismus vermischten [22]).

Die Hinwendung zur praktischen Wirklichkeit, zu den politischen Gegenwartsfragen und den allgemeinen Interessen des Staates und der Gemeinschaft ist auch bei Nathusius nicht aus reinem realistischen Geiste geboren. Auch er übertrug die Ideen und Vorstellungen seiner Vergangenheit auf die politische Gegenwart. Aber während bisher sein politisches Interesse nichts weiter war als eine Erweiterung der romantischen Betrachtungsgegenstände, indem auch politische Vorgänge und Ereignisse in die romantische Betrachtungsweise einbezogen wurden, so wurde ihm am Ende der dreißiger Jahre im Zusammenhang mit seiner Wandlung zum Religiösen die politische Wirklichkeit zur sittlich-religiösen Aufgabe.

4. Kapitel.

Religiöser Liberalismus.

1. „Ulrich von Hutten" und die Idee einer deutschen Nationalkirche.

Mit Nathusius' Wendung zum Pietismus tritt eine neue Phase seiner politischen Entwicklung ein. Seiner Wandlung von der Romantik zum Pietismus steht auch ein Wandel seiner politischen Auffassung vom romantischen Idealismus des ästhetischen Betrachtens zum praktischen Idealismus der Tat zur Seite. Hatte die eigene Un-

22) vgl. z. B. Karl Gutzkow, Die rote Mütze und die Kapuze, Hamburg 1838, S. 47: „Und dennoch ist einer der größten Schmerzen unserer Zeit der, dem Traume zu Gunsten der Wirklichkeit entsagen und die gemütliche Neigung des Herzens gegen die tyrannische Pflicht der waltenden Tagesordnung opfern zu müssen."

sicherheit dem Leben gegenüber ihn einst in das Reich der Innerlichkeit getrieben, so war es jetzt vor allem ein sittlich-religiöses Motiv, was auch in ihm die Sehnsucht erweckte, dem Drange der Zeit zu folgen und an den politischen Geschicken des Volkes mitzuwirken. Die „Sehnsucht, der allgemeinen guten Sache nützen" [1]) zu können, wurde in ihm immer stärker und lebhafter. Was ihn trieb, aus seinem nutzlosen, beschaulichen Leben herauszukommen und in der Welt zu „nützen" und zu „wirken", war also nicht ein Nützlichkeitstrieb im Sinne eines engen, rationalistischen Utilitarismus, eines kleinlichen Trachtens nach persönlichem Vorteil, das ihn im Gegenteil von jeher gerade von seinem eigenen Berufe abgestoßen hatte, sondern in dem höheren, sozialethischen Sinne der Arbeit im Dienste der Allgemeinheit, der sich ihm jetzt in der Politik zu erfüllen schien. „Ich gestehe, daß in der Teilnahme an den großen gemeinsamen Interessen der Menschheit von jeher mir das eigentliche Leben des einzelnen Menschen zu liegen schien und noch scheint. Dies ist, was ihn adelt, und selbst schon eine Teilnahme an den materiellen Interessen, sobald es nur gemeinsame sind, wird dadurch ein geistiges Interesse. Aus jeder Gemeinschaft des Menschen entspringt, wie Christus es genannt hat, der heilige Geist, der über sie kommt, und die höchste Gemeinschaft aller ist das Reich Gottes auf Erden, das er als höchstes Ziel vor Augen stellt und verheißt, und dessen Idee zuerst in Ihm ans Licht trat, und das daher fortan nur in ihm bestehen kann" [2]). In diesem Bekenntnis kommt der christlich-religiöse Charakter seines sich jetzt entwickelnden Gemeinschaftsbewußtseins, seiner politischen Aktivität und seines Interesses für das politische Leben aufs deutlichste zum Ausdruck. Die politischen Bewegungen der Zeit, der allgemeine Drang nach politischer Mitwirkung und Beteiligung am Staatsleben ergaben es, daß sich bei Nathusius von Anfang an mit einem pietistischen Individualismus, einem auf sich zurückgezogenen, rein innerlichen, religiösen Leben zugleich der Drang zur Tat und zum Wirken nach außen verband, der sich in noch stärkerem Maße als in der Politik in seiner christlich-sozialen Tätigkeit im Dienste der inneren Mission äußern sollte. Nicht mit der Einstellung des Realpolitikers, der die Politik vom Staate aus betrachtet, trat Nathusius also an diese heran, sondern mit der Einstellung des „metapolitischen" Ethikers, der dem Staatsleben fremde, universalistisch-religiöse Prinzipien aufoktroyierte. Nicht die Politik, sondern die Religion und die Ethik waren die Maßstäbe, die er an das Staats- und Gemeinschaftsleben anlegte. In dieser ethisch-politischen Form vereinigte sich für den Sohn des deutschen idealistischen Zeitalters und für den gläubigen Christen der alte Glaube an die ewige Macht der Ideen mit dem neu sich anbahnenden Wirklichkeitssinn. Es war im Grunde auch jetzt noch eine völlig unpolitische Einstellung.

---

1) Reuß I. S. 120 (Herbst 1839).
2) Reuß I. S. 274/5 (Brief Nathusius an Marie Scheele, 7. Februar 1841).

Ein typisches Produkt dieses Übergangs von der „Gestaltung des eigenen Ichs zur Mitwirkung an der Gestaltung des öffentlichen Lebens“ [3]) war seine im Winter 1839 im Anschluß an den Kölner Kirchenstreit verfaßte Flugschrift „Ulrich von Hutten“. Aus der Gegenwart und dem Willen zum Wirken geboren, trägt sie noch alle Spuren der romantischen Vergangenheit an sich, weist aber bereits in ihren religiösen Keimen auf die zukünftige Entwicklung. Zum ersten Male versuchte hier Nathusius, aus seiner bisherigen romantischen Passivität und Isoliertheit herauszutreten und durch eine publizistische Tat aktiv und sich entscheidend in das politische Geschehen einzugreifen.

Was uns an dieser Schrift interessiert, ist nicht ihre kausale, politische Wirkung. Diese ist bei der Fülle der damals erschienenen Flugschriftenliteratur [4]) nur ganz gering anzuschlagen, zumal die Schrift auch erst zu einem Zeitpunkt erschien, als sich die Wogen des Kampfes schon wieder legten. Auch ihr sachlicher Inhalt konnte damals kaum Anspruch auf allgemeinere Beachtung machen. Heute hat sie nur noch Interesse als ein persönliches Bekenntnis, als ein Zeugnis seiner inneren Wandlung und als erster Ausdruck seines Willens zum öffentlichen Wirken.

Mit dieser Flugschrift trat Nathusius in die Reihen der radikalen Gegner der römisch-katholischen Kirche, der Jungdeutschen, der Hegelianer und Junghegelianer, die damals, wie Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Arnold Ruge, Bruno Bauer, um nur einige prominentere Namen zu nennen, ihre leidenschaftlichen, zum Teil maßlosen Angriffe gegen Görres' „Athanasius“ richteten. Die gleiche Gegnerschaft gegen Rom verband ihn damals auch mit seinem späteren konservativen Gesinnungsgenossen Heinrich Leo, der aber insofern einer gemäßigteren Gruppe der Gegner zuzurechnen ist, als er bei aller Kritik des Katholizismus offenbare Sympathien für die „mittelalterliche“ Kirche und für katholische Frömmigkeit nicht verhehlen konnte [5]). In den fünfziger Jahren standen diese beiden Männer in der Verteidigung derselben katholischen Kirche, die sie jetzt so heftig befehdeten, wieder einmütig nebeneinander. —

So verschiedenartig alle diese zahllosen, bedeutenden und unbedeutenden gegnerischen Streitschriften nach Sprache und Inhalt und nach den persönlichen Motiven ihrer Verfasser, so verschieden die sachlichen Argumente gegen den Katholizismus sein mochten, ob sie sich auf wissenschaftlich-philosophischem Boden bewegten wie bei den Junghegelianern, ob sie mehr populären Charakter tragen, ob sie die politische, staatsrechtliche, juristische Seite der Frage stärker hervorhoben und das Recht des Staates gegen die Ansprüche der

---

3) S.A. Kaehler, Wilhelm von Humboldt und der Staat, 1927.

4) vgl. Wilhelm Maurenbrecher, Die preußische Kirchenpolitik und der Kölner Kirchenstreit. Stuttgart 1881, (Diese Schrift enthält in einem Anhang eine sehr wichtige Zusammenstellung damals erschienener Streitschriften. S. 125 ff.).

5) Paul Krägelin, Heinrich Leo, 1908, S. 145 ff.

römischen Hierarchie zu schützen suchten, ob sie vom theologisch-dogmatischen Standpunkt die Interessen der evangelischen Kirche verteidigten, — darin gleichen sich alle, daß sie für das Prinzip des Protestantismus und für die Vormacht des Protestantismus, für Preußen, kämpfen.

Preußisch und protestantisch ist auch der allgemeine Grundcharakter von Nathusius' Flugschrift. Ihr besonderer Charakter, ihre eigene Note aber, das, wodurch sie sich von den übrigen unterscheidet, ist aufs engste verknüpft mit seiner Person und mit seiner geistigen Entwicklung. Sie beschäftigt sich nicht mit dem äußeren Anlaß des Kölner Kirchenstreits, mit der Frage der gemischten Ehen, sie sucht vielmehr die tieferen Prinzipien, die diesem Streit zu Grunde lagen, zu erfassen und gibt ihnen eine ganz persönliche, subjektive Beleuchtung und Lösung.

Zwei neue Elemente treten hier fast gleichzeitig nebeneinander auf, das religiöse und das nationale, und gehen mit dem alten romantisch-liberalen Prinzip eine eigenartige Verbindung ein. „Soll ich einen Mittelpunkt der mannigfachen Studien, die mich zu beschäftigen fortfahren, angeben, so ist's das Patriotische, — und die erste Bedingung des wahren Patriotismus: Religion" [6]). Bisher war dieser „Patriotismus" rein romantisch, historisch, er war rückwärts gewandt auf die deutsche Vergangenheit, er beschäftigte sich mit deutscher Sitte und Kultur, Poesie und Kunst, mit Volkslied und Märchen, er war gänzlich unpolitisch, literarisch, betrachtend, genießend, er war vegetativ. Jetzt aber begann er sich seiner selbst und seines Gegensatzes zu anderen Nationalitäten bewußt zu werden, er wurde mit deutlichem jungdeutschen Einschlag politisch, handelnd, vorwärts gerichtet auf die Gegenwart, auf die politische Wirklichkeit mit einem noch zaghaften, verschwommenen Blick auf ein irgendwie geeintes Gesamtdeutschland. Noch war es ein recht kümmerlicher Versuch, dem immer stärker um sich greifenden Einheitsstreben der Zeit auch seinerseits einen Tribut zu zollen. Dieses plötzliche Auftauchen nationaler Interessen wurde ganz wesentlich herbeigeführt durch seine große Orientreise in den Jahren 1837/8. Erst in Italien wurde er sich, wie so mancher vor ihm, seines Deutschtums bewußt, erst die Berührung mit einer fremden Nation öffnete ihm die Augen für die eigene Nationalität. Nathusius selbst betont den großen Einfluß seiner Reise nach dieser Richtung. Das „Zurückgehen auf nationale Gründe" möchte er jetzt recht zur Vollkommenheit in sich ausbilden. „Ich glaube, daß eben jetzt die Periode nationaler Ausbildung für uns Deutsche begonnen hat, daß wir uns anderen Völkern gegenüber fühlen lernen müssen, und wer die Nation darauf aufmerksam und sich klar machen hülfe, der könnte ihr viel nützen. Das möchte ich so gern!" [7]) Indem aber dies eben erwachende Nationalbewußtsein zusammentraf mit seinem gleichzeitig aufkeimenden religiösen

6) Reuß I. S. 116.
7) Reuß I. S. 118 (Tagebuchnotiz von Nathusius, 13. Sept. 1838).

Bewußtsein und zugleich sich an einem Kirchenstreit entzündete, in dem römisch-katholisch-universalistische und staatlich-nationale Interessen miteinander rangen, wurde es vom politischen Gebiete abgedrängt und in ein religiös-kirchliches Fahrwasser geleitet.

Nathusius' Nationalgefühl orientierte sich dadurch, daß der Ausbruch des Kölner Kirchenstreites mit seinem Aufenthalt in Rom zusammenfiel, zunächst ganz einseitig am Gegensatz gegen das italienische Volk und die römische Kirche, die er als eine auf den italienischen Volkscharakter angewendete, einseitige Entwicklung des Christentums [8]), als ein „entartetes Extrem" [9]) des Katholizismus ansah. Er betrachtete die Volkscharaktere wesentlich unter sittlich-religiösen Gesichtspunkten. Im religiös-sittlichen Charakter offenbarte sich Nathusius vornehmlich der nationale Unterschied der beiden Völker. Seine alte Neigung, nicht nur „alles Historische", sondern auch alles Gegenwärtige „aus der Analogie persönlich-ethischer Ausbildung" [10]) zu erklären, kam auch hier wieder zum Vorschein. Die bewegliche, für sinnliche Eindrücke leicht empfängliche Natur des Italieners, sein Hang am Äußerlichen, den er in dem „antik-heidnischen" Bilderdienst und in den Zeremonien des katholischen Kultus, in der äußerlichen Annahme überlieferter Satzungen und in der auf Werkheiligkeit gerichteten Frömmigkeit zu erkennen glaubte, seine Weltklugheit, sein aufs Praktisch-Nützliche gerichteter Sinn, die „Lockerheit der Sitten", gegen die er im Tone sittlicher Entrüstung wettert, — all diese Eigenschaften kamen dem ernsten, schwerfälligen Norddeutschen fremdartig und abstoßend vor. An dem Gegensatz zu diesen Eigenschaften wurde er sich der Eigentümlichkeit und Besonderheit des deutschen Nationalcharakters bewußt. Aber indem er ihn interpretierte, zeichnete er doch vor allem das Wesen seiner eigenen Persönlichkeit. Der Hang zur Innerlichkeit bei den Deutschen, ihre stille Einfalt und Würde, die Andacht des Gefühls und die Tiefe des Nachsinnens, ihr bilderloser Gottesdienst, ihre innerliche, selbsterworbene Religiosität, ihre Neigung, alles, was sie berührt, in sich hinein zu vertiefen, zu Maximen zu verarbeiten und durch Vermittlung der Phantasie zu Gedanken zu verflüchtigen [11]), ihre auf den einfachen Imperativ des Gewissens gegründete Moral, in diesen Charaktereigenschaften des Deutschen spiegelt sich doch vor allem Nathusius' eigenes Charakterbild wieder. Wenn er die deutschen Katholiken als völlig wesensverschieden von den italienischen hinstellt [12]), so gilt das doch nur für gewisse Richtungen innerhalb des deutschen Katholizismus, bei denen infolge der Erlebnisse der Befreiungskriege und unter dem Einfluß aufklärerischer, Kantscher und Hegelscher Ideen, wie im Hermesianismus, die dogmatisch-konfessionellen Schranken eine Zeitlang ins Wanken geraten

8) „Ulrich von Hutten", S. 26.
9) ebda. S. 36.
10) Reuß I. S. 8.
11) „Ulrich von Hutten", S. 37, 38, 39.
12) ebda. S. 57.

waren und die auch nur einen Bruchteil der deutschen katholischen Bevölkerung umfaßten.

Aus dieser Gegenüberstellung des deutschen und italienischen Volkscharakters ergaben sich für Nathusius die praktischen politischen Folgerungen, die er aus dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur deutschen Nation und zu den deutschen Staaten zog. Er erblickte in der römischen Kirche eine spezifisch italienische, nur auf den italienischen Volkscharakter zugeschnittene, aber deutschem Sinne wesensfremde Institution, die der deutschen Nation durch die geschichtliche Entwicklung künstlich von außen aufgepfropft sei [13]). Gegen diese fremden Einflüsse, die gerade jetzt wieder einmal in den Kölner Wirren zum Vorschein gekommen waren, lehnte sich sein eben erwachendes deutsches Nationalgefühl auf. Er ward zum begeisterten Vorkämpfer für deutsches Selbstgefühl und Selbstbewußtsein, für Befreiung des deutschen Volkes vom Joch des „Papismus" und vom „Übermut italienischer Hierarchie" und für Schaffung einer selbständigen, von Rom unabhängigen, deutschen Nationalkirche. Darum setzte er auch in reformatorischer Stimmung Ulrich von Hutten, den damals von Liberalen und Romfeinden feurig Verehrten, als „Taufzeugen" und als „Vorbild freier Liebe zum Vaterlande" an die Spitze seiner Schrift, ihn, der „deutlich die Wahl erkannte: Deutschland oder Italien, Wahrheit oder Willkür" [14]).

Religion und Nationalität, Christentum und Deutschtum sollten also in enge Beziehung zueinander gebracht werden. Hatte das Christentum im römischen Katholizismus nach seiner Meinung eine spezifisch italienische Gestaltung angenommen, so sollte auch der Deutsche in Zukunft die Freiheit haben, dem Christentum eine eigentümlich deutsche Form und Prägung zu geben. Aber das Christentum sollte sich nicht nur dem Deutschtum anpassen, wie es sich in jedem neuen Volke, das es in sich aufnahm, neu verleiblichen mußte [15]), nein, es ist den Deutschen durch ihren „tieferen und poetischeren Charakter", durch „ihre Religion, die das moralische Prinzip, das ihnen eigentümlich vorherrschend ist, in aller seiner Stärke schon ausgebildet" hatte, durch ihren „bilderlosen Gottesdienst" und den „Geist, der sich schon in ihren ältesten Mythen offenbart", „innerlich verwandt" [16]). Sie sind daher bis heute seine festesten Träger geworden, und die es am innigsten in sich ausgebildet haben [17]). — Die politische Aufgabe der Zeit und der Zweck der Flugschrift war es also, den „inneren nationalen Widerspruch" der Massen gegen Rom aufzurufen und damit die Trennung vom Papismus und die Gründung einer eigenen deutschen Nationalkirche herbeiführen zu helfen.

---

13) „Ulrich von Hutten", S. 21.
14) ebda. S. 4.
15) ebda. S. 21.
16) ebda. S. 24/5.
17) ebda. S. 25.

Schon einige Jahrzehnte vorher hatte eine religiös-politische Bewegung Christentum und Deutschtum auf ihr Banner geschrieben. Die Romantiker, Friedrich Schlegel, Adam Müller, die christlich-deutsche Tischgesellschaft, der christlich-germanische Kreis erhofften von einer Vereinigung von Religion und Volkstum die Wiedergeburt des Volkes und die Erneuerung der Gesellschaft. Auch für sie war die Glaubenseinheit die notwendige Vorbedingung der Staats- und Volkseinheit gewesen. Aber sie suchten diese Erneuerung im Zurückgehen auf die vorreformatorische Zeit, für sie hieß die Verbindung christlich-deutsch „Renaissance des Mittelalters" [18]) und das Symbol und die Verkörperung dieser Einheit war die katholische Kirche, die jedoch infolge ihres universalistischen Charakters auch die Grenzen der Nationalität überschritt und die europäischen Staaten durch ihr geistiges Band zu einem großen, einheitlichen Organismus verband. Der universalistische Geist der Zeit hatte Nationalität und Universalismus verbunden und den Begriff christlich-deutsch zu dem höheren Begriff christlich-europäisch erweitert [19]).

Eine völlig andere Bedeutung hatte die gleiche Verbindung von Christentum und Deutschtum in Nathusius' Jugendschrift. Der Protestant und Katholikenfeind suchte die Glaubens- und Kultureinheit nicht durch Wiedererweckung des Mittelalters und Verbindung mit der katholischen Kirche herbeizuführen, er wollte sie unabhängig von Rom innerhalb der Nation verwirklichen. Er wollte sie nicht bauen auf den Machtspruch und die Autorität der römischen Kirche, sondern in echt protestantisch-individualistischer Weise auf die Allgemeingültigkeit und Popularität der Bibel [20]). Er knüpfte an die deutsche Reformation an, in der sich zum ersten Mal der innere nationale Widerspruch des Volkes gegen das Wesen des römischen Katholizismus und gegen die Herrschaftsansprüche der römischen Kirche erhoben hatte. In der Reformation erblickte er eine spezifisch deutsche Bewegung, gerichtet auf religiöse Erneuerung, auf nationale Autonomie und auf eine „deutsche Gestaltung des Christentums" [21]). Echtes, auf dem „klaren Urquell des Evangeliums" [22]) fußendes Christentum, Reformation und Deutschtum, im weiteren Sinne Germanentum waren ihm identische Begriffe. An die Reformation und an die spätere auf nationale und kulturelle Erneuerung gerichtete Entwicklung, an den Namen Friedrichs des Großen, „der das Vaterlandsgefühl in allen Ecken Deutschlands zuerst wieder aufrief" [23]) und „Preußens Einfluß über Deutschland" [24]) begründete, und an den Geist der Befreiungskriege galt es für Nathusius anzuknüpfen, um den nationalen Widerstand der Massen gegen Rom von neuem aufzurufen.

---

18) Josef Nadler, Die Berliner Romantik 1800—1814, 1920, S. 163.
19) Novalis, Die Christenheit oder Europa, 1799.
20) „Ulrich von Hutten", S. 38, 39, 75.
21) „Ulrich von Hutten", S. 63.
22) ebda. S. 79.
23) ebda. S. 67.
24) ebda. S. 69.

Mit der nationalen Selbständigkeit nach außen verband sich für Nathusius die religiöse und kirchliche Einheit im Innern. Auch hier, auf dem Wege zur Glaubenseinheit, zur „allgemeinen deutschen Kirchenvereinigung“ [25]) ist Preußen durch die Union der Reformierten und Lutheraner zu einer „evangelischen Kirche bahnbrechend vorangegangen. Den inneren Gegensatz, der den deutschen Katholizismus bisher noch vom Protestantismus trennte, erhoffte er durch Befestigung der inneren kirchlichen Verfassung, durch Einsetzen von Bischöfen und durch Ausgestaltung der Liturgie aufzuheben [26]). Doch erst von der Beseitigung des äußeren Hindernisses, des römischen Stuhles, und von dem Untergang des Papsttums in Italien selbst, den er mit prophetischen Worten verkündet, erwartete er damals die endgültige Vollendung der kirchlichen Einheit Deutschlands.

Doch bei aller Begeisterung, die aus Nathusius' Worten spricht, darf man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß sowohl sein eigenes religiöses Gefühl wie auch sein Nationalbewußtsein selbst noch in den Anfängen steckten und im ersten Stadium der Entfaltung begriffen waren. Gerade hier an dieser Stelle macht sich in ganz merkwürdiger Weise sowohl die lokale, stammesmäßige Gebundenheit wie auch die zeitliche Bedingtheit seines deutschen Staats- und Nationalgefühls bemerkbar.

Der Sohn Mitteldeutschlands sah in den Sachsen den deutschesten aller deutschen Stämme, in dem sich „der deutsche Charakter in seinem Extrem“ [27]) ausgebildet habe. Die Sachsen seien die fruchtbarsten Verbreiter des Christentums und zugleich des Deutschtums über die heidnischen Slawen geworden. Sie hätten den „Kern der Reformation“ in Deutschland gebildet. Sie hätten sich auch das politische Übergewicht über die übrigen deutschen Stämme gesichert. Die von ihnen unterworfene Mark Brandenburg sei die Wiege des preußischen Staates geworden. Friedrich der Große habe diesem Staate die Vormachtstellung in Deutschland verschafft und Preußen zum „Vorkämpfer für die deutsche Sache“ [28]) gemacht. Und jetzt sei es gerade Preußen, in dem der römische Stuhl mit sicherem Instinkt seinen Erbfeind erblicke“ [29]). So erfüllte in Nathusius' Vorstellung der sächsische Stamm in Preußen seinen deutschen Beruf, der ihm von der Geschichte gestellt war und dessen Ziel die deutsche Einheit war.

Stammespatriotismus, borussisches, „kleindeutsches“ Staats- und Nationalgefühl und deutsches Nationalbewußtsein gehen in dieser Geschichtsbetrachtung ineinander über. In seiner Vorliebe für das S t a m m h a f t e kommt sein romantischer Sinn für das „Unbewußte im Menschen, das Forschen nach den tiefsten Quellen, aus denen sein

---

25) ebda. S. 76/7.
26) ebda. S. 76 und 77.
27) „Ulrich von Hutten“, S. 65.
28) ebda. S. 69.
29) ebda. S. 70.

Wesen zusammengeflossen ist“ [30]), wieder einmal zum Ausdruck. — Sein preußisches Staats- und Nationalgefühl heftete sich vor allem an die Persönlichkeit Friedrichs des Großen, den eigentlichen Begründer der preußischen Vormachtstellung, an das Preußen der Befreiungskriege, an das „liberale“ Preußen des Fortschritts im freiheitlichen Sinne, an das Preußen der Union und des Kirchenstreits. Sein deutsches Nationalbewußtsein war soeben in ihm erwacht an dem „Widerspruch deutschen Sinnes wider römische Konfession“ [31]) und italienischen Volkscharakter. Es war begründet auf gemeinsamer Abstammung, auf gemeinsamem Kulturbesitz, auf gemeinsamer „Sprache und Sitte, die die leibliche Erscheinung des Volksgeistes selber sind“ [32]), vor allem aber auf gemeinsamer Religion und Kirche. Die deutsche Nation war für ihn also wesentlich „Kulturnation“ [33]). Wirklich greifbare Gestalt und feste Form hatte sein Staats- und Nationalgefühl nur für den preußischen Einzelstaat angenommen. In Preußen deckte sich Stamm und aus dem Stamm erweiterte Nation mit dem Staat als Träger der nationalen Kulturwerte und als Schöpfer und Hüter der politischen Einheit. Der preußische Staat stand für ihn da als „geschlossene politische Individualität“ [34]), „innerlich gegründet und äußerlich nicht so unzusammenhängend, wie man denkt“ [35]). Preußen betrachtete er also schon als „Nationalstaat im politischen Sinne“, als „Staatsnation“ [36]). In Preußen verschmolz sich der deutsche Kulturgedanke mit dem preußischen Staatsgedanken. — Aber auf Gesamtdeutschland übertragen, war sein Nationalitätsbegriff noch sehr verschwommen, unklar, unfertig. Hier standen Staat und Nation noch in sehr losen oder in garkeinen Beziehungen zueinander. Der Gedanke eines deutschen Nationalstaates, einer politischen Einheit Deutschlands war noch nicht als politische Forderung in seinem Gesichtskreis aufgestiegen. Im Gegenteil, er lehnt diese politische Einheit als leeres Geschwätz ab: „Ihr habt viel von der Einheit Deutschlands schwatzen gehört; dies aber ist die einzige Einheit, die Not tut, die Einheit von Treu und Glauben“ [37]). Religiös-pietistische Gedankengänge dringen hier in das junge Nationalbewußtsein ein, nehmen ihm den politischen Charakter und biegen es ins Ideelle, Universalistische um. War in seinem preußischen Staats- und Nationalgefühl das politische Moment schon ziemlich stark entwickelt, so trat es in seinem deutschen Nationalgefühl völlig in den Hintergrund und wurde

---

30) Ricarda Huch, Die Romantik, 1908. 2. Bd., S. 301.
31) „Ulrich von Hutten“, S. 62.
32) ebda. S. 79.
33) Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1922, 1. Buch, 1. Kapitel.
34) ebda. S. 154.
35) „Ulrich von Hutten“, S. 69.
36) Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1922, 1. Buch, 1. Kapitel.
37) „Ulrich von Hutten“, S. 79.

von nationalen Kulturgedanken und allgemeinen, kirchlich-religiösen Prinzipien verdrängt. Für Deutschland erstrebte er keine staatliche Einheit, sondern nur eine Gemeinschaft der Gesinnung, des Glaubens, der Kirche. Eine deutsche Nationalkirche war sein politisches Ziel. Sein deutscher Nationalgeist erschöpfte sich vorwiegend in einem religiösen Gemeingefühl. In Preußen deckte sich bei ihm wohl Nation und Staat, in Deutschland nur Nation und Religion, Volk und Nationalkirche. Der Staat aber war nicht nur von der Nation sondern auch von der Kirche getrennt, für die er ein freies, vom Staate unabhängiges Leben forderte [38]). — Die deutsche Aufgabe Preußens war für ihn nicht auf die politische Einheit Deutschlands gerichtet, sondern bezog sich in ziemlich verschwommener Weise auf den Schutz der deutschen Kulturgüter, besonders der nationalen Religion gegenüber fremden, auswärtigen Einflüssen. Daß ein starkes politisches Deutschland Voraussetzung für diesen Schutz war, dessen war sich Nathusius noch nicht bewußt geworden, denn vorläufig erfüllte ja ein starkes politisches Preußen diese Aufgabe. Überhaupt sah das Auge des damaligen Liberalen mehr auf Freiheit als auf Macht. Als Machtstaat erschien ihm nur der preußische Einzelstaat, bei Deutschland machte dieser Gedanke halt. Die nationale Selbständigkeit und Freiheit Deutschlands schien sich ihm vorläufig in der Trennung von Rom nach außen und in der religiösen Einheit nach innen aufzulösen. Sein aufkeimender politischer Wille konzentrierte sich unter dem Eindruck der Tagesereignisse ganz einseitig auf ein Objekt, das wohl in der deutschen Frage seine entscheidende Rolle mitspielte, dem aber nicht die ausschließliche Bedeutung zukam, die er ihm in romantischer Verkennung der realen Verhältnisse unterschob. Stärker als am Gegensatz gegen Rom orientierte sich die allgemeine Richtung des deutschen Nationalgefühls am Gegensatz gegen Frankreich.

Die Verbindung nationaler mit religiösen Ideen hatte nicht nur die Folge, daß die nationale Frage ihres politischen Charakters entkleidet wurde, sie konnte auch die nationale Idee selbst zersetzen. Hatte im Hochgefühl der Tageskämpfe das nationale Element in Nathusius gesiegt und das romantische Idealbild einer deutschen Nationalkirche in ihm erstehen lassen, so konnte in ruhigeren Tagen das universale Element, das im Christentum liegt, leicht die Oberhand gewinnen. Tatsächlich sind auch schon in unsere von nationalem Pathos getragene Schrift universale, übernationale Gedanken eingedrungen. Auch hier zeigt sich einmal wieder an einem individuellen Beispiel die enge Verflechtung universaler und nationaler Ideen, die als Erbe des rationalistischen und idealistischen Geistes noch immer fortwirkte, und die zugleich im Wesen der christlichen Religion selber begründet ist. Wie alle Glieder eines Leibes, meinte Nathusius, nur Teile eines einheitlichen Organismus sind, wie alle Sprachen bei tieferer Ergründung sich nur als Mundarten einer all-

38) „Ulrich von Hutten", S. 83 ff.

gemeinen Sprache ergeben, so lösen sich auch alle Konfessionen, die ja nur der nationale, sprachliche Ausdruck des allgemeinen christlichen Glaubens sind, in Einer Religion, in der christlichen Kirche auf [39]). So wurde auch die deutsche Nationalkirche, der sein Kampf galt, zu einem Gliede der allgemeinen christlichen Universalkirche. Es ist aber nicht mehr der christliche Universalismus der alten Romantiker, der Universalismus der mittelalterlichen katholischen Kirche, es ist ein pietistischer Universalismus, der seine Grundlage hat im „Evangelium", eine große „innere" Gemeinschaft der Menschen, das „Reich Gottes" [40]). Bei aller Liebe für die nationalen Besonderheiten seines Volkes siegten so zuletzt doch allgemeine, menschheitliche Ideale über die nationale Idee.

Es sind keine neuen Gedanken, die uns in dieser Schrift des Dreiundzwanzigjährigen entgegentreten. Die gegenseitigen Beziehungen von Staat, Nation und Kirche sind nirgends zu Ende gedacht. Selbstverständlich hat Nathusius auch die hier übernommenen Begriffe Staat, Nation, Staatsnation, Kulturnation, Nationalstaat nirgends in ihrer vollen Schärfe und in ihrem ganzen Umfange erfaßt. Sie sind nur verwendet worden zum besseren Verständnis und zur schärferen Präzisierung seiner eigenen nicht immer klar durchdachten und scharf formulierten Gedanken. Wir stoßen hier auf Gedankengänge, die von den führenden Geistern der Zeit längst überholt und von Berufeneren schon viel früher klarer erfaßt, heller beleuchtet, weiter gefördert waren, als es hier geschieht. Als Ganzes ist die Schrift ein unfertiges, unausgeglichenes Produkt aus politischem Wollen, historischem Betrachten, religiösem Fühlen und romantischer Willkür.

Immer wieder war seit dem Mittelalter bis in die neueste Zeit die Idee einer deutschen Nationalkirche und einer Verdeutschung des Katholizismus aufgetaucht. Besonders in der zweiten Hälfte des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts waren die Grundlagen und die Macht der römisch-katholischen Kirche durch die politischen Ereignisse der Zeit und durch den Geist der Aufklärung wieder stärker denn je erschüttert worden. Im Geiste der Aufklärung forderte man auch damals Trennung von Rom und Gründung einer deutschen Nationalkirche. Durch den Kölner Kirchenstreit wurde die Frage von neuem aufgerollt.

Ungefähr um die gleiche Zeit wie Nathusius' „Ulrich von Hutten" erschien auch aus dem katholischen Lager eine Schrift, die dieser merkwürdig ähnelt. Sie ging zwar von ganz anderen geistigen Voraussetzungen aus, kam aber zu ähnlichen Resultaten und erstrebte ebenfalls eine Loslösung von Rom und eine Verdeutschung des Katholizismus. Der Verfasser dieser Schrift „Papismus und Humanität"

39) „Ulrich von Hutten", S. 82.
40) ebda. S. 83.

(1838), Carové, war ein alter Burschenschafter aus Heidelberg [41]), von Geburt ein Rheinländer und Angehöriger der römisch-katholischen Kirche [42]), zu der er aber, durch die Schule der Aufklärung und der Philosophie Kants und Hegels gegangen, in einem nur lockeren, selbständigen Verhältnis stand. Auch er leitete wie Nathusius den Zusammenhang der beiden Mächte im Kölner Kirchenstreit, des preußischen Staates und der römischen Hierarchie, aus dem „großen welthistorischen Gegensatz" zweier Prinzipien [43]) ab, die er auf die Formel „Papismus und Humanität" brachte, aus dem Gegensatz von Gewissenszwang und Gewissenfreiheit, von absoluter, dogmatischer Autorität und freier Selbstbestimmung des einzelnen, von absoluter Stabilität und Fortschritt [43a]). Als Anhänger der „göttlichen Idee der Humanität, wie sie besonders in Deutschland durch Lessing, Herder und Kant zu Wort, durch Fürsten wie Joseph II. und Friedrich den Großen zur Tat" gekommen ist, prophezeit auch er den Untergang der Kirche als römisch-katholischer und ihre Auferstehung „als göttlich-allgemeine, als humane" [44]).

Der Unterschied der geistigen Voraussetzungen zwischen Nathusius und Carové wird hier sofort sichtbar. Nathusius, der Schüler Schleiermachers, der angehende Pietist, geht bei seiner Gegenüberstellung von Autorität und Gewissensfreiheit aus von den Kräften des Gemüts und Gefühls als individueller Erfahrungsgrundlage. Carové dagegen, der Hermesianer und Rationalist, betrachtet den „allen einwohnenden gemeinen Menschenverstand", die „Vernunft" „als das Vermögen, das Allgemeine, das wahrhaft Gute und Göttliche zu erkennen" und das „Gewissen" „als die höhere geistige Nötigung in uns, dem anerkannten Göttlichen zu gehorchen" [45]). Er fordert mit Kant das Recht der freien Forschung und Prüfung auch in Religionsangelegenheiten als ein unveräußerliches, geheiligtes Gut und erkennt die Glaubenslehren nur deshalb an, weil er sich von deren Vernünftigkeit auf wissenschaftlichem Wege überzeugt hat [46]). Der pietistische Protestant und heftige Gegner des Rationalismus und der katholische Rationalist kommen so auf verschiedenen Wegen zu dem gleichen Endergebnis, zur Ablehnung der päpstlichen Autorität und zur Forderung der „individuellen Religionsfreiheit". —

Aber damit erschöpfen sich ihre gegenseitigen Beziehungen noch nicht. Sie gleichen sich auch darin, daß sie diese beiden allgemeinen Prinzipien der Autorität und der Humanität, des Gewissens-

41) Heinrich von Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Leipzig 1927. Bd. IV, S. 704.

42) Dr. F. W. Carové, Papismus und Humanität, 1838, 2. Heft: Preußen und der Katholizismus, Vorwort S. 67.

43) ebda. 2. Heft, S. 15.

43a) ebda. 1. Heft: Deutschland und Rom, Einleitung, S. 7 und S. 128; 2. Heft, S. 24/5 u. a.

44) Dr. F. W. Carové, Papismus und Humanität, 1838, 1. Heft, Einl. S. 7 und S. 100.

45) ebda. 2. Heft, S. 25.

46) ebda. 1. Heft S. 111.

zwanges und der Glaubensfreiheit zu nationalen Prinzipien erheben, hervorgegangen aus der besonderen Natur zweier Völker, und die Römer als die berufenen Träger des ersten Prinzips, die Deutschen aber als die vorzugsweise berufenen Vertreter und Vollender des zweiten bezeichnen [47]). Und so kommen beide Verfasser zu der gleichen nationalen Forderung der Befreiung Deutschlands von dem fremden römischen Joche und zur Ausbildung einer eigentümlich deutschen, nationalen Form der Religion, der eine auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung der Bibel und der durch sie vermittelten inneren Erfahrung, der andere auf der Grundlage einer allgemeinen Religiosität, auf dem Kultus der Humanität oder einer Vernunftreligion. An phantastischer Verschwommenheit und an gutgläubiger Verkennung der Macht historischer Traditionen geben sich beide bei aller Verschiedenheit doch wieder so ähnlichen Schriften nichts nach. Beide entbehren der klaren Erkenntnis, der praktischen Mittel und der konkreten Ziele, um das aufgestellte Idealbild in die Wirklichkeit umzustellen. Es war mehr politische Stimmung als politische Erkenntnis und Erfahrung.

Aus dem gleichen rationalistischen, liberal-katholischen Geiste, der auch unter der Decke der seit 1814 und besonders seit 1830 einsetzenden römisch-katholischen Restaurationspolitik weiter fortlebte, entstand fünf Jahre später im Jahre 1844 eine religiös-politische Volksbewegung, der Deutschkatholizismus, der sich ebenfalls die Loslösung von Rom und die Gründung einer selbständigen deutsch-katholischen Kirche mit eigenem Bekenntnis und eigener Verfassung zum Ziele setzte und durchzuführen suchte.

Alle diese auf Gründung einer katholischen Nationalkirche oder einer alle Konfessionen umfassenden deutschen Nationalkirche gerichteten Bestrebungen, ob sie nun rationalistisch-aufklärerischer Natur waren, wie bei Carové, wie auch bei Gervinus [48]) und den Deutschkatholiken, oder ob sie wie bei Nathusius aus einer Schleiermacherschen und pietistischen Gefühlsfrömmigkeit flossen, sie alle haben ein gemeinsames Charakteristikum: sie verkannten aus ihrer unhistorischen und undogmatischen Einstellung heraus die Macht historischer Tradition und konfessioneller Bindung, wie sie die römisch-katholische Kirche ausstrahlt, sie verkannten überhaupt, daß jede Kirche, welche es auch sei, naturnotwendig konfessionellen Charakter tragen muß. Denn für eine religiöse Gemeinschaft ist ein dogmenfreies Leben ein Illusion. Auf Bekenntnissen, die nur formale Richtlinien, aber keine inhaltlichen Bestimmungen gaben, ließ sich keine geistige, geschweige denn eine religiös-kirchliche Gemeinschaft aufbauen. Alle diese Bestrebungen sind daher bis auf den heutigen Tag und mit Recht gescheitert, sie verkannten, daß man mit allgemeinen, inhaltlosen Glaubenssätzen ein starkes konfessionelles Band nicht zerschneiden kann. Was die deutschkatholische Bewegung an-

47) ebda. 2. Heft, S. 2.

48) Gervinus' Schrift „Die Mission der Deutschkatholiken" wird später in anderem Zusammenhang besprochen.

betrifft, so konnte sie es wegen ihrer radikalen, unkirchlichen und undogmatischen Tendenzen weder zum Anschluß an die bestehende evangelische noch zur Bildung einer eigenen, neuen Kirche bringen. Sie scheiterte an dem Mangel einer großen religiösen Führerpersönlichkeit, an ihrer geringen geistigen Kraft, an dem Fehlen jedes religiösen Schwunges und vielleicht auch an dem Mangel jeder staatlichen Hilfe und Unterstützung, Momente, die sich in der Reformation so glücklich vereinigt hatten. — Jener pietistisch-individualistische Geist, der die Frömmigkeit in das Innere des menschlichen Herzens verlegte und jeder Objektivierung des Religiösen ablehnend gegenüberstand, und jener vulgär-rationalistische Geist, der mit ängstlicher Sorge jede feste inhaltliche Bestimmung des Glaubens umging und sich möglichst mit einer allgemeinen, wesenlosen, nichtssagenden Formel zu begnügen suchte, in der von dem historischen Christentum überhaupt nichts mehr zu spüren war und in die ein jeder seinen eigenen Inhalt hineinlegen konnte, jener Geist konnte unmöglich zur Neubildung einer Kirche führen.

Bettina von Arnim, die sich als Schutzbefohlene des jungen Nathusius betrachtete, dessen „geistiges Glück", dessen „literarische Laufbahn" sie überall zu fördern bestrebt war, hat diesen Schritt aus der Welt ästhetischer Selbstgenügsamkeit in die des praktischen politischen Handelns mit schwerer Enttäuschung aufgenommen. Ihr literarischer Zögling war ihren schützenden Fittichen entglitten und plötzlich eigene Wege gegangen. In einer langen Briefrezension [49]) überschüttet ihn die launenhafte Frau mit den bittersten Vorwürfen, mit unbarmherziger Kritik, mit Hohn und Spott. Nathusius wieder zurückzuführen von jenen Wegen, die Abwege sind und nicht zu seinem Ziele führen, auf die „sonnigen Höhen seines Berufes", von denen er sich „so schaudervoll verloren" hat [50]), war der eigentliche Zweck dieses Briefes. Doch konnte Bettina ihn wohl einen Augenblick erschüttern, aber nicht mehr umgestalten. In echt romantischer Zwiespältigkeit verleugnete er wohl noch einmal sein eigenes Produkt, er wünschte es ungeschrieben [51]), aber auf jene „sonnigen Höhen" der Poesie sollte er nicht wieder zurückkehren. Die Poesie hat nie wieder ganz ausschließliches Interesse in seinem Leben gewonnen, wenn sie ihn auch nie verlassen hat. Andere „höhere" Ideale waren an ihre Stelle getreten: die Sorge für das „allgemeine Beste" und für das „allgemeine Heil des Vaterlandes", Ideale, die er jetzt in praktischer sozialer Arbeit und in publizistischer Tätigkeit zu verwirklichen suchte [52]).

---

49) Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius ... S. 310—349 (Brief Bettinas an Nathusius, 12. Oktober [1839]).

50) Bettina von Arnim, Ilius Pamphilius und die Ambrosia, S. 337.

51) ebda. S. 445/6 (Brief von Nathusius an Bettina, 9. Dez. [1839]).

52) Über das Verhältnis von Poesie und Politik hat sich Nathusius später in dem Vorwort zu seiner ersten Ausgabe von Kügelgens Jugenderinnerungen 1870 folgendermaßen geäußert: „ ... Die Nachwelt würde unserer Zeit in hohem Grade Unrecht tun, wenn sie das, was an geistigen Potenzen, sogar an

2. Pietismus, theologischer Rationalismus und politischer Liberalismus.

Versucht man Nathusius' Auffassung vom Wesen und Zweck des Staates, wie sie sich um die Wende der dreißiger und vierziger Jahre bildete und bis etwa zum Jahre 1845/6 bestand, näher zu umreißen, so stehen für diesen Zweck nur ein paar kurze stichwortartige Aufzeichnungen aus dem Jahre 1843 zur Verfügung, die mit aller Vorsicht zu interpretieren sind [53]). —

Hatte Nathusius in einem Moment politischer Hochspannung begeisterte Worte für den konkreten preußischen Staat, seine historische Individualität und politische Sendung gefunden, so sank er jetzt, nachdem die Wogen des Kampfes sich gelegt hatten, von der bereits gewonnenen Höhe historisch-politischer Erkenntnis wieder herab. Der Staat, der ihm noch eben eine eminent wichtige Tatsache gewesen war, wurde ihm jetzt zum Gegenstand theoretischer Reflexion, zum Problem, er erschien ihm jetzt als etwas „durchaus Unideales", als ein „zeitlich notwendiges Übel" [54]). Damit sank er zurück auf jenen alten, längst überwundenen Standpunkt der Aufklärung des vergangenen Jahrhunderts, wie er zum Beispiel auch eine Zeit lang von dem jungen Humboldt und Fichte vertreten wurde, auf jenen rein individualistischen Standpunkt, der im Staate nur ein untergeordnetes Mittel zum Schutze von Leben und Eigentum erblickte, dessen Wirkungssphäre daher möglichst zu beschränken sei, und für den der Mensch und das Ideal der Bildung der eigentliche, höchste Zweck war. Es war vor allem Opposition gegen die mechanische, auf äußerer Gewalt beruhende, das freie Denken und Handeln des einzelnen beschränkende Regierungsweise des absolutistischen Staates, die sich in dieser Staatsfeindschaft aussprach. In dieser Überordnung des Individuums über den Staat und die Gemeinschaft kam aber zugleich der „Grundcharakter der damaligen Bildung" zum Ausdruck, „ihre hochgespannte Geistigkeit, ihre ausschließliche Wertschätzung der idealen Güter des Lebens, ihre energische Wendung ins Innere des menschlichen Geistes, ihre Neigung, nur das aus der Außenwelt auf sich wirken zu lassen, was die Innerlichkeit am besten und leichtesten nährte" [55]). In dieser Einstellung glich auch

---

dichterischen Fähigkeiten in ihr vorhanden ist, nach demjenigen beurteilte, was der Markt der „schönen Literatur" aufweist. Und dies liegt offenbar daran, daß unsere Zeit eine zu ernste, den großen Fragen der Kirche, des Staates und der Gesellschaft zugewandte ist. Es ist fast nur leichterer Abhub, der sich der Poesie und Unterhaltungsliteratur zuwendet und mit seinen Namen die Blätter der neuesten Literaturgeschichte füllt, während sehr viele in der Tat ungleich begabtere Männer — Männer, die in vorherrschend literarisch gerichteten Epochen, wie die von 1770—1820, Zierden und Häupter derselben würden geworden sein, —in dem ernsten Ringen der Zeit ... nicht dazu kommen, ein ihnen anderweitig gegebenes Pfund zu verwerten." (Wilhelm von Kügelgen, Jugenderinnerungen eines alten Mannes, Berlin 1870, bei Wilhelm Hertz, Nathusius' Vorwort S. III).

53) Ph. E. Nathusius, „Was ist liberal? Gedanken aus dem Jahre 1843." (Reuß II., Anlage I, S. 361 ff.).

54) Reuß II. S. 363.

Nathusius noch den Söhnen der Frühromantik und des Humanitätsideals, den Herder, Goethe, Schiller, Kant. War diese Geistigkeit und Innerlichkeit bei Nathusius auch in religiös-pietistische Bahnen geraten, hatte sie christlichen Charakter angenommen, die Stellung zum Staate mußte die gleiche bleiben. Auch der religiöse Individualist, der auf innerliche Frömmigkeit eingestellte Christ, der Pietist, betrachtete den Staat, zumal den Staat des Absolutismus, für den der einzelne Mensch vielfach nur Mittel und Werkzeug war [56]), unter rein utilitarischem Gesichtspunkt, er erblickte in ihm nur ein Mittel der äußeren Existenz, der Ordnung und Sicherheit, dem jeder eigene, innere Wert fehlte. Aber Staatsfeindschaft bedeutete ihm nicht religiöse Selbstbeschränkung und Selbstgenügsamkeit. Es war ja gerade das typische Merkmal seiner Entwicklung, daß sich mit seinem religiösen Individualismus gleichzeitig ein starkes Gemeinschaftsbewußtsein und ein starker Drang zum öffentlichen Wirken verband. Objekt dieses Betätigungsdranges war aber nicht so sehr der Staat, die politische Gemeinschaft, sondern die nicht staatlich geordnete Gemeinschaft der Menschen, die Gesellschaft. Auf religiöse Erziehung, auf innere Besserung, auf sittliche Hebung und Vervollkommnung des einzelnen Menschen wie der ganzen Gesellschaft und damit auf Aufwärtsentwicklung des ganzen Menschengeschlechts zum Ideal des „Reiches Gottes" [57]) war sein ganzes Streben gerichtet. Von den drei Elementen, die nach seiner Ansicht zu einer Erneuerung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens führen sollten, dem Patriotismus, dem Christentum und der freiheitlichen politischen Entwicklung, stand ihm, dem vorwiegend religiösen Menschen, jetzt die Pflege sittlicher und religiöser Gesinnung im Vordergrunde des Denkens und Handelns. Von dieser vorwiegend auf innere Pflege des Menschen, auf seine Vergeistigung und Versittlichung gerichteten Einstellung aus mußte der sozial interessierte Nathusius alle äußeren Mittel zur Besserung, wie sie ihm in den Bestrebungen des Sozialismus und Kommunismus schon damals entgegentraten, schroff ablehnen. In diesem auf die allgemeine und freie Entfaltung aller sittlichen und religiösen Kräfte des Menschen gerichteten Streben ist das Wesen seines „Liberalismus" begründet. Es ist ein ausgesprochen geistiger, religiöser Liberalismus, ein Liberalismus des Herzens und der Gesinnung. „Liberal ist die Gesinnung für freie Entwicklung des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit. Diese Gesinnung kann nur aus dem Herzen kommen, ist ein Zeichen der Bildung, kann nur auf dem Christentum beruhen und nur in der Teilnahme an der Gemeinde und am Vaterlande sich äußern" [58]).

Dieses Bekenntnis führt einen Schritt weiter in der Analyse von Nathusius' religiös-politischer Gedankenwelt. Danach ist also die

---

55) Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1922, S. 81.

56) Freilich ist der eudämonistische Zug des späteren Absolutismus hierbei nicht zu übersehen. (Anm. d. Verf.).

57) Reuß II. S. 363, 364.

58) Reuß II. S. 361.

freie Entfaltung der Persönlichkeit und die freie Entwicklung des Menschengeschlechts nicht nur eine Frage individueller Sittlichkeit und Religiosität, sie ist ein Gemeinschaftsideal, sie muß sich zugleich äußern in der Mitwirkung an den allgemeinen bürgerlichen und politischen Angelegenheiten des Volkes. Schon einige Jahre früher hat er einmal die Beteiligung am öffentlichen Leben als besondere christliche Pflicht hingestellt: „Jede Vereinzelung des Menschen ist an und für sich schon gottlos; christlich aber ist nur alles gemeinsame öffentliche Leben, nicht der Kirche allein, sondern alles vielmehr soll Kirche werden, eine heilige Gemeinschaft alles dessen, was dem Menschen als Mensch gebührt. . . . Kirche, Staat, geselliges Leben, Wissenschaft, Poesie und Kunst, das sind die großen Punkte, die auf einer noch höheren als unserer jetzigen Stufe alle wieder eins werden müssen“[59]). Also auch das öffentliche Dasein, der Staat, die Politik hat in den Dienst der Erziehung des einzelnen und der Gemeinschaft zu treten. Aber nicht der alte bürokratisch-absolutistische Staat der Vergangenheit und Gegenwart kam für diese volkserzieherische Aufgabe in Betracht, sondern nur der neue „liberale“ Staat der Zukunft, dessen Verwirklichung alle freiheitlich gesinnten Gemüter ersehnten. Hier erweitert sich sein geistiger, religiöser Liberalismus zum politischen. An diesem entscheidenden Punkte verband sich sein neues religiöses Denken und Fühlen mit seinen alten Freiheitsidealen, die sich in seiner romantischen Frühzeit bei ihm entwickelt hatten, hier verband sich Politik und Religion, Liberalismus und Christentum zu einem religiös-politischen Liberalismus. Religion und Sittlichkeit, oder genauer gesagt, religiöse und sittliche Volkserziehung dienten ihm zur Begründung und Rechtfertigung seiner freiheitlichen politischen Forderungen. Sein Denken über die zu erstrebende Gestaltung des Staatslebens orientierte sich jetzt am Ideal christlichen Glaubens und christlicher Sittlichkeit. Aus diesem Ideal heraus forderte er jetzt die Beseitigung des alten „Polizeistaates“, des „äußeren Staates“ und ein „immer lebendiger Werden des Staates“ im Innern durch „Selbstregierung“, durch eine „Volksvertretung“, also durch Teilnahme des Volkes an den öffentlichen Angelegenheiten[60]). Auf indirektem Wege, von der Forderung einer freien, vom Staate unbehinderten Entwicklung des Individuums im christlichen Sinne aus kam er also zu einem politischem Liberalismus. Ein freies Verfassungsleben wurde ihm eine jener Leitungen, durch die man den so lange vom bürokratischen Polizeistaate äußerlich geführten, indifferenten, blinden Massen frisches Lebensblut, eigenes Verantwortungsbewußtsein, Sinn für freie, lebendige Selbsttätigkeit und Mitarbeit im Dienste des Staates und der Allgemeinheit zuführen konnte. Das Ziel dieser politischen Forderungen aber war ein völlig unpolitisches. Das freie, konstitutionelle Staats- und Verfassungsleben war ihm wesentlich nur ein Erziehungsmittel im Dienste des Individuums und der Gesell-

59) Reuß I. S. 274/5 (Brief Nathusius' an Marie Scheele, 7. Februar 1841).
60) Reuß II. S. 364.

schaft. Nicht auf einen neuen Staat kam es ihm in erster Linie an, sondern auf ein neues Individuum und auf eine neue Gesellschaft, für die der neue Staat nur ein Mittel war, in deren Dienste er stand. „Durch öffentliches Leben hört alle Munkelei und Heuchelei auf. Es gibt dem Menschen C h a r a k t e r“ [61]). „Hätte denn das Christentum so Eingang gefunden, wenn es nicht in Zeiten und Länder traf, wo öffentliches Leben war“ [62]). Höchster und letzter Zweck dieses öffentlichen Lebens, dieser Beteiligung des einzelnen an den Allgemeingeschicken, wobei er nicht bloß totes Objekt, sondern auch lebendiges Subjekt politischer Handlungen sein sollte, durchdrungen ist von Pflicht- und Verantwortungsgefühl und von Liebe zu den Mitmenschen, das war und blieb ihm immer die Veredelung des Menschen und seine sittlich-religiöse Hebung. Diese sittlich-religiöse Entwicklung fand ihre höchste Vollendung und ihren letzten Ausdruck in der Idee des „Reiches Gottes“. So verband sich bei Nathusius mit dem politisch-liberalen Prinzip ein christlich-teleologisches. Denn die Entwicklung zum „Reiche Gottes“ konnte nur durch den Umweg über den Staat und über die Nation erfolgen. „Nur durch Individualisierung nähert man sich dem Ideal,...dem Reich Gottes“ [63]). Deshalb sollte auch der Staat, der ihm an sich etwas „Unideales“, nur ein „zeitlich notwendiges Übel“ war, nicht durch das Christentum aufgehoben, sondern wie alles mit ihm erfüllt werden [64]). Hier verbindet sich der alte romantische Individualismusgedanke mit den neuen universalistisch-christlichen Idealen. Staat und Nation finden in seinem christlichen Weltbild ihre Rechtfertigung. Im ganzen aber war diese Anerkennung des Staates und der Nation nicht viel mehr als ein Zugeständnis an die politischen und nationalen Bestrebungen der Zeit. Der religiöse Individualist entfernte sich in seiner Staatsanschauung im Jahre 1843 nicht allzu weit vom Standpunkt jener Individualisten der Aufklärung, die im Staate auch nichts weiter als ein untergeordnetes Mittel und seinen Zweck darin sahen, sich selbst überflüssig zu machen. —

Die Frage nach Nathusius' Stellung zu den praktischen Verfassungsproblemen ist auch in dieser Zeit noch schwer zu beantworten.

Im Geiste der Zeit, seines Wesens und seiner Bildung vorwiegend ideologisch eingestellt, von Prinzipien ausgehend, denen die realen Dinge unterworfen wurden, interessierte ihn weniger die materielle, praktische Seite der Politik, die F o r m der Verfassung und des Staates, als der G e i s t und die Grundsätze, von denen diese geleitet werden sollen. Es interessierten ihn weniger die staats- und verfassungsrechtlichen Probleme als die nationalpädagogische und religiös metaphysische Bedeutung eines freien Verfassungslebens, also nicht die äußere, materielle, sondern die innere, geistige Seite des Problems. Hat er doch selbst „Pauperismus“ und „Kirche“, die

61) Reuß II. S. 363.
62) Reuß II. S. 362/3.
63) ebda. S. 363/4.
64) ebda. S. 363.

„soziale und religiöse Entwicklung" als die wichtigsten Angelegenheiten des öffentlichen Lebens und die „Angelpunkte der Geschichte" bezeichnet, denen gegenüber ihm das „Politische" nur ein „Hilfsmittel" dazu war, das nur im Augenblick als Hauptsache erschiene [65]). Von größerer Bedeutung als der „Staat, die äußere Gemeinschaft der Menschen", erschien ihm die „innere Gemeinschaft, das Reich Gottes, die Kirche", die seinem religiösen Subjektivismus entsprechend als äußere Organisation noch stark in seinem Denken zurücktrat [66]).

Was er an praktischen und politischen Forderungen aufstellte, wie Volksvertretung, Preßfreiheit, Öffentlichkeit und Mündlichkeit der Gerichte und anderes, es war auch jetzt noch weiter nichts als die politischen Schlagworte, die damals im Munde aller freiheitlich Gerichteten gang und gäbe waren, und über deren Wesen und Bedeutung sich noch die wenigsten klar waren. Es ist die Zeit, wo diese Gedanken erst in die breiteren Massen einzudringen begannen.

Sein Liberalismus war daher, von der psychologischen Seite betrachtet, auch jetzt noch weniger ein Liberalismus klarer Erkenntnis als ein Liberalismus der Stimmung, des Gefühls. Als solcher war er ein vulgärer Liberalismus, dessen wissenschaftlicher und erkenntnistheoretischer Wert äußerst gering anzuschlagen ist, dessen politisch-kausale Wirksamkeit aber als Ausdruck des politischen Wollens der breiten Massen jener Zeit umso bedeutender werden sollte. Es ist ein Liberalismus, der bestimmte politische Lehren und Begriffe einzelner bedeutender Männer ohne Prüfung in der Form des Schlagwortes aufgreift und mit ihnen als Ausdruck seiner eigenen unklaren Gefühle und Stimmungen operiert, ohne daß sich die Spuren ihrer geistigen Herkunft im einzelnen immer entdecken ließen.

Soviel aber ist über Nathusius' Liberalismus zu sagen. Er hat seine geistigen Grundlagen nicht in der Gedankenwelt der französischen Revolution, in den „Ideen von 1789"; wenigstens sind spürbare, direkte Einflüsse nirgends zu erkennen. Sein Liberalismus floß zuerst aus seinem romantischen Subjektivismus und suchte dann seine Grundlage im „Christentum der Evangelien". Weder von der naturrechtlichen Vertragstheorie noch von der Idee der Volkssouveränität ist in seinen politischen Gedanken irgendetwas festzustellen. Im Gegenteil, er konnte sich die Verwirklichung einer freiheitlichen Verfassung nur im „Fußen auf historischen Ursprüngen und Fortschritten unserer Nationalität" und in einer „daraus folgenden schrittweisen Entwicklung" denken [67]). Er rechnete mit den gegebenen Zuständen, mit dem historisch Gewordenen, das er als notwendige Voraussetzung und Grundlage jeder Fortentwicklung betrachtete. In Nathusius' politisch-liberale Gedankenwelt sind also die Ideen des ratio-

---

65) Reuß II. S. 362.
66) „Ulrich von Hutten", S. 83.
67) Brief Nathusius' an Elster, Dezember 1838 (Reuß I. S. 109).
68) Reuß II. S. 18.

nalistischen Naturrechts nirgends eingedrungen, wenn er auch in seinen praktischen Forderungen mit diesem vielfach übereinstimmte. Er ist auch jetzt noch kein praktischer Revolutionär gewesen. Trotz mancher revolutionärer Worte und Gebärden war er, wie durchweg alle damaligen Liberalen, ein treuer Monarchist. Diese Liberalen konnten wohl fürchterlich über ihren König schimpfen, waren ihm aber sonst treu ergeben, der politische Radikalisierungsprozeß der breiteren Massen setzte erst wenige Jahre vor der Revolution von 1848 ein. Nathusius' damalige politische Haltung würde auf die konstitutionelle Monarchie hinauslaufen. Sie gleicht am ehesten den praktischen Forderungen jenes gemäßigten, vom Geiste Kants und der preußischen Reformzeit genährten ostpreußischen Liberalismus, der ihm damals auch in Johann Jacobys „Vier Fragen" als typisches Beispiel entgegentrat, und dessen Schrift er mit entschiedener Billigung las [68]). Auch von der naturrechtlichen Idee der Gleichheit ist neben seinen Freiheitsidealen nichts bei ihm zu finden.

Daß dieser Liberalismus bei Nathusius aus einer religiös-subjektivistischen Frömmigkeit, aus dem Pietismus floß, ist gewiß ein nicht gewöhnlicher Fall. Mit dem jungen Wolfgang Menzel zeigt er in dieser Zeit in seinen politischen Anschauungen ziemlich starke Berührungspunkte. Bei sonst völlig andersgeartetem Wesen verband auch dieser mit einer strengen sittlichen Auffassung, einem Erbe seiner Burschenschaftszeit, und einer warmen, volkstümlichen, antirationalistischen Religiosität, die freilich ohne irgendwelchen mystisch-pietistischen Einschlag war, politisch liberale Anschauungen. Diesen Liberalismus leitete er allerdings nicht unmittelbar aus dem Christentum ab, er hatte seine ideellen Wurzeln vielmehr der Schellingschen Philosophie entnommen, indem er die beiden polaren Gegensätze seines Identitätssystems auf das politische Leben übertrug und dieses von den beiden entgegengesetzten Prinzipien des Liberalismus und Servilismus, der „absoluten Freiheit" und der „absoluten Abhängigkeit", beherrscht sein ließ, zwei Prinzipien, die einst im konstitutionellen Repräsentivsystem in idealer Harmonie zu vereinigen und aufzulösen seien [69]). Dieses System gab ihm dann später auch die Möglichkeit, sich einer mehr konservativen Anschauung zuzuwenden, dadurch daß er auf das andere der beiden Prinzipien, auf das autoritäre, das stärkere Gewicht legte, — es bewirkte aber zugleich, daß sein Konservativismus gegenüber dem des christlich-germanischen Kreises und der Kreuzzeitungspartei immer ein gemäßigter gewesen ist. In seiner früheren Periode herrschte jedenfalls das liberale Prinzip vor, mit dem er wie Nathusius „Religion und Patriotismus" als „Voraussetzungen jeder gesunden Politik" [70]) verband, die beiden Elemente, als deren Aufgabe er es betrachtete, die ihm in romantischer Verklärung erscheinende verlorene geistige Einheit des Mittelalters wieder-

69) Franz Jahn, Wolfgang Menzel als politischer Charakter, 1928, S. 16 ff.
70) ebda. S. 20 ff.

zugewinnen und die politische Einigung Deutschlands herbeizuführen.

In der Ableitung seiner fortschrittlichen politischen Anschauungen aus dem Christentum begegnete Nathusius sich damals auch mit einer geistigen Richtung, zu der er bald in schroffsten Gegensatz treten sollte, mit den im Anfang der vierziger Jahre aus dem theologischen Rationalismus hervorgegangenen Bewegungen der Protestantischen Freunde, der sogenannten Lichtfreunde, und der Deutschkatholiken. Auch die Jungdeutschen standen diesen religiös-politischen Bewegungen vielfach sehr nahe. Der theologische Rationalismus hatte dem alten Kirchenglauben, vor allem der supranaturalen, göttlichen Offenbarung gegenüber das Recht der menschlichen Vernunft proklamiert. Indem er dem Traditions- und Autoritätsprinzip der Kirche das Vernunftprinzip entgegenstellte, traf er sich mit einer anderen, ihm sonst sehr wesensfremden religiösen Bewegung, dem Pietismus, der den überlieferten objektiven Formen der Religion gegenüber, wie sie sich eben in Kirche und Dogmen darboten, das Recht des unmittelbaren religiösen Erlebnisses betonte. Beide sonst so feindlichen Richtungen gingen also von einer gemeinsamen, wenn auch ihrem sachlichen Inhalte nach sehr verschiedenen Grundlage aus, dem Selbstbestimmungsrecht der freien Persönlichkeit. Sie konnten daher auch beide, wenn sie der allgemeinen Politisierung der Zeit folgend die Forderung nach Freiheit und Selbstbestimmung der einzelnen Persönlichkeit aus dem kirchlich-religiösen Gebiet auf das politische übertrugen, zu gleichen oder ähnlichen politischen Grundsätzen kommen. Beide konnten so aus der logischen Konsequenz ihres geistigen Prinzips heraus, zwar nicht notwendig und zwangsläufig, aber unter bestimmten politischen Voraussetzungen und Zeitbedingungen, unter dem Einfluß der politischen Freiheitsregungen der Zeit zu politisch-liberalen und fortschrittlichen Anschauungen gelangen. Auf diese Weise erklärte sich die merkwürdige Verwandtschaft der politischen Anschauungen jener beiden geistigen Richtungen, wie wir sie in Nathusius und den Vertretern freireligiös-rationalistischer Bestrebungen finden.

Man ging jetzt auf die Uranfänge des Christentums zurück und suchte unter Umgehung der Form, die es im Laufe der Geschichte durch die Kirche erhalten hatte, seine politisch-liberalen Ideen und Forderungen direkt aus den „reinen Evangelien", aus der „reinen Lehre Jesu" abzuleiten. Aber während man seine aus der Zeit geborenen politischen Vorstellungen direkt aus den Evangelien herauszuinterpretieren suchte, interpretierte man doch nur die politischen Forderungen seiner Zeit in sie hinein. Nur aus dieser eigenartigen Vermischung des objektiven Inhalts der Quelle mit subjektiven, zeitbedingten politischen Wünschen und Anschauungen ist es zu verstehen, wenn der Deutschkatholik Robert Blum einmal in ehrlicher Selbsttäuschung schreiben konnte: „Der Heiland ward geboren, fand das Zauberwort, vor welchem die alte knechtende Satzung ohnmächtig dahinsank und eine neue Welt sich erhob. Er war Befreier auf

dem Gebiete des Staates, des Lebens und der Gesellschaft. Seine Lehre von der Bruderliebe und Gleichheit war auch für die Erde berechnet, und seine Freiheit hieß: Freiheit von der knechtenden Priestersatzung und von römischer Unterjochung", und wenn er darauf an seine Mitmenschen die Mahnung richtete, im Geiste Jesu „auszuharren auf der Bahn des Kampfes für den Fortschritt, für die Freiheit, für die Brüderlichkeit" [71]).

Im Gegensatz zu der alten dogmatischen Auffassung des Christentums, die den Schwerpunkt auf den Glaubensinhalt und die theologischen Lehrmeinungen legte, trat in dieser „modernen" rationalistischen Auffassung die praktische, ethische Seite des Christentums ganz in den Vordergrund. An die Stelle des Christentums der Erlösung und der Versöhnung trat hier das Christentum der Liebe, des sittlichen Wohlverhaltens und der praktischen Tat. Gerade in dieser Betonung des praktischen Christentums begegnete sich der Rationalismus wiederum mit dem Pietismus, und hier lag neben dem eben besprochenen Prinzip der individuellen Vernunft, der religiösen Autonomie, des religiösen Subjektivismus das zweite Moment, das für beide zu politisch liberalen und freiheitlichen Anschauungen führen konnte. Aber während im Pietismus das praktische Christentum der Liebe und Gesinnung ein Ausfluß gesteigerter Religiosität und eines überzeugten supranaturalen Erlösungsglaubens war, trat es im Rationalismus vielfach an die Stelle einer warmen Religiosität und verflüchtigte das Religiöse in eine praktische Tugendlehre im Sinne Kants. Jedenfalls übertrugen jetzt beide Richtungen, Rationalismus wie Pietismus, die ethische und volkserzieherische Seite ihrer christlichen Gesinnung auf das Leben im Staate und der Gesellschaft und erhoben das Christentum zum politischen Prinzip liberaler Observanz [71a]).

Die gleichen politischen Anschauungen brachten Nathusius damals mit einer ganzen Reihe Liberaler seiner Zeit in persönliche Berührung. „Ich kam ziemlich tief in den vulgären Liberalismus und Konstitutionalismus hinein" [72]), schreibt er in dieser Zeit einmal. Vor allem waren es seine beiden Gedichtbändchen, durch die er sich als Vertreter liberaler Ideen einen Namen gemacht hatte [73]). Hoffmann

71) Robert Blum, Weihnachten — Aus „Ernst Moritz Arndt", 1847, S. 8.

71a) Anm. d. Verf.: Die politische Ideologie des theologischen Rationalismus hat wohl in der Schrift Julius Rupps, eines der bedeutendsten und wissenschaftlichsten Köpfe des Rationalimus der vierziger Jahre, „Über den christlichen Staat" ihren charakteristischsten Ausdruck gefunden.

72) Reuß II. S. 21.

73) Seine politischen Gedichte, von denen Nathusius in seinen Briefen an Hoffmann von Fallersleben spricht [1]), scheinen unveröffentlicht geblieben zu sein. Hoffmann von Fallersleben hat einige, die Nathusius anläßlich seiner Amtsenthebung verfaßt hat, in seinen Lebenserinnerungen abgedruckt [2]).

1) vgl. Nathusius' Briefwechsel mit Hoffmann von Fallersleben aus den Jahren 1843 und 44. (Preußische Staatsbibliothek in Berlin, Dokumenten-Sammlung Darmstädter).

2) August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Mein Leben. Aufzeichnungen und Erinnerungen, 1868, Bd. 4, S. 40 f.

von Fallersleben, der joviale Volkssänger, war in den vierziger Jahren ein vertrauter Freund des Nathusiusschen Hauses [74]). Wegen der Veröffentlichung seiner „Unpolitischen Lieder" von der preußischen Regierung seiner Professur in Breslau entsetzt und vertrieben, hatte er im Jahre 1841 unter Nathusius' Dach die erste rettende Zuflucht gefunden. Er ist seitdem öfter wieder nach dort zurückgekehrt und erst die Wandlung von Nathusius zum Konservativismus trennte beide voneinander. Auch der durch seinen Humor und Witz bekannte liberale Satiriker Ludwig Reinhold Walesrode ist bei Nathusius eingekehrt. Robert Blum trat mit ihm, dem als reich und liberal bekannten Manne, in Briefwechsel, um für einen verhafteten Gesinnungsgenossen eine Kaution zu erlangen. Gustav Schwab suchte er in Gomeringen selbst einmal auf. Mit Gottfried Kinkel verband ihn seit seiner Romreise im Jahre 1837/38 eine langjährige Freundschaft[75]). Hoffmann von Fallersleben führte Nathusius auch einmal in den Leipziger Literatenkreis ein, wo er mit Saphir, Heinrich Laube, Marggraf, Held, Freund und Robert Blum bekannt wurde. Auch Julius Mosen und der politisch allerdings auf etwas anderem Boden stehende Emanuel Geibel gehörten zu seinen Bekannten.

Gleiche politische Anschauungen verbanden diese ihrer Natur und ihrem geistigen Wesen nach sonst so verschiedenen Männer miteinander. Die Einheitlichkeit der Anschauungen bestand aber weniger in ihrem positiven Inhalte als in der Opposition gegen den absolutistisch-bürokratischen Polizeistaat und seiner geistigen, religiösen, kirchlichen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bindungen. Der Geschlossenheit in der Negation stand die größte Mannigfaltigkeit in den praktischen Forderungen, im sachlichen Inhalt, in den geistesgeschichtlichen Wurzeln und den psychologischen Motiven gegenüber. Allgemeine Verworrenheit der politischen Begriffe und praktischen Ziele, ein unbestimmter, unklarer Drang nach Freiheit und Selbstbestimmung, ein „unsicheres Suchen und Herumtappen einer sich selbst kaum verständlichen Sehnsucht" [76]), das ist das spezifische Charakteristikum des vormärzlichen Liberalismus. Der Kampf um die rechtlich geordnete Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht aller Bürger im Staate variiert in hundert Einzelforderungen. Noch waren die politischen Kräfte völlig zersplittert und lösten sich auf in Einzelmeinungen und Einzelforderungen, noch waren sie nicht zusammengefaßt in einer einheitlichen, die individuellen Verschiedenheiten überbrückenden Parteiorganisation mit einem festen politischen Programm, mit einem klaren politischen Ziel und einem macht-

74) Aug. Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Mein Leben ...., 1868, Bd. 4, S. 40 ff., S. 282 ff., 367 f.

75) Das politische Interesse regte sich bei Kinkel allerdings erst seit 1842. Vgl. sein Gedicht: Die sieben Berge" (3. September 1842):

„Nun ist mir längst vorbei die Zeit,
R o m a n t i s c h z u p h a n t a s i e r e n
Und wo ich hinaus in die Welt nur sah",
Muß ich p o l i t i s i e r e n."

76) Stefansky, Das Wesen der deutschen Romantik, 1923, S. 34.

vollen politischen Willen. Es war die Zeit, von der Marggraf sagte: „Jeder von uns bildet jetzt eine Partei für sich“ [77]). Es war die Zeit des Werdens der Parteien, die Zeit der Theorien, der Entstehung und Ausbildung der Parteidokrinen, die Zeit, in welcher die politische Bewegung der einzelnen sich noch nicht zu politischen Massenbewegungen verdichtet hatte. Erst mit dem Jahre 1847/8, mit dem Beginn parlamentarischen Lebens, mit der Konstituierung der Parteien, begann die praktische politische Tätigkeit der Massen, die entscheidende Mitwirkung an den politischen Zeitfragen und damit die eigentliche Parteigeschichte.

Und doch muß es in diesem Chaos von freiheitlichen Strömungen des Vormärz irgendein gemeinsames Band, eine gemeinsame Komponente geben, die es rechtfertigt, diese verschiedenartigen Elemente unter dem Namen „Liberalismus“ zusammenzufassen. Es sind Gedanken, Interessen, Stimmungen, Gefühle, die sich um das Prinzip der Freiheit und Autonomie des Individuums bewegen, Gedanken, die ihren geistigen Ursprung bereits in der Renaissance und Reformation haben und die im Reformationszeitalter einen spezifisch kirchlich-religiösen, im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus einen allgemeinen geistigen, philosophischen Charakter trugen und im Liberalismus des 19. Jahrhunderts eine vorwiegend politische, nationale und wirtschaftlich-soziale Prägung angenommen haben. Mehr als diese ganz allgemeine, inhaltlich noch unbestimmte Wesensbestimmung wird man über den „Begriff“ des Liberalismus nicht machen können. Alle bisherigen Definitionen sind daher unzureichend, weil sie mit dem Anspruch auftreten, allgemeine Definitionen zu sein, während sie immer nur einen Teilinhalt bezeichnen.

Mag der Liberalismus seine geistigen Wurzeln im Naturrecht der Aufklärung, im Individualismus des klassisch-idealistischen Zeitalters, in der Romantik, im theologischen Rationalismus oder gar im Pietismus haben, mag er von wirtschaftlichen Interessen gewisser sozialer Schichten diktiert sein, mag er aus einer bestimmten geistig-seelischen Struktur des Menschen fließen, mag er in unklaren Stimmungen und Gefühlen, in einem wissenschaftlich fundierten System oder in dem fest umrissenen Programm einer politischen Organisation Form und Ausdruck finden, immer wieder wird er ein anderes Gesicht zeigen. Eine eigentlich „liberale“ Idee im Sinne eines eindeutigen konkreten Inhalts, eines philosophischen Begriffs, dessen Inhalt nach Art einer allgemein-philosophischen Definition auf logischem Wege eindeutig, einmalig und absolut gültig zu bestimmen wäre, gibt es also nicht. Es gibt daher auch keine eigentlich „liberale“ Staatsauffassung, sondern sie ist entweder konstitutionell-monarchisch oder demokratisch-parlamentarisch. Darum kann auch die taktische politische Haltung des Liberalismus ganz verschieden sein, sie kann gemäßigt-reformistisch oder radikal-revolutionär sein. Der Libera-

77) Oskar Kanehl. Der junge Goethe im Urteil des jungen Deutschland, 1913, S. 16.

lismus ist also ein sehr schillernder Begriff, dessen geistige Wurzeln, dessen politische Ziele, dessen taktische Haltung, dessen praktische Forderungen jeweils neu zu bestimmen sind. —

Auch in den oben behandelten Kapiteln ist versucht worden, in diesem Sinne an einem Einzelbeispiel die besondere Struktur des Liberalismus klar zu erfassen und die besondere Eigenart von Nathusius' Liberalismus, wie sie sich aus seinen geistigen, persönlichen und zeitgeschichtlichen Voraussetzungen gebildet und entwickelt hat, zu interpretieren.

Ganz ähnlich liegen die Probleme in der dem Liberalismus entgegengesetzten Richtung, dem Konservativismus, — eigentlich nur mit dem Unterschiede, daß hier an die Stelle des liberal-antiautoritären Prinzips das konservativ-autoritäre tritt. Sonst aber gelten die gleichen Gesichtspunkte wie beim Liberalismus. Auch für den Konservativismus ist jede allgemein-philosophische, absolute, eindeutige Definition abzulehnen, auch er ist ein allgemeines politisches Prinzip und zugleich eine historische Erscheinung, deren jeweiliger Inhalt nur durch Einzeluntersuchungen festgestellt werden kann. —

Vom Konservativismus gilt die These, daß er von der Reaktion gegen 1789 herstamme [78]), mit größerem Recht als die umgekehrte vom Liberalismus. Er ist eine typische Reaktionsbewegung, sein Erscheinen setzt das Vorhandensein liberaler Bestrebungen voraus. Aus dieser Abhängigkeit ergibt sich ein weiterer Unterschied zwischen beiden Richtungen. Der Liberalismus reicht in seinen ersten geistigen Ursprüngen weit in die Jahrhunderte zurück, bei ihm ist die I d e e das Primäre, seine Ideologien sind Begründungen für zukünftige, noch nicht vorhandene, sich erst entwickelnde Interessen und Gegebenheiten. Die konservativen Ideologien dagegen sind nachträgliche Rechtfertigungen längst vorhandener, jahrhundertealter, historisch gewordener politischer und sozialer Verhältnisse. Der Konservativismus ist erst eine Nachahmung moderner liberaler Kampfmittel und Kampfmethoden. Er schuf sich erst Ideologien oder benutzte vorhandene Ideen, um uralte, von den neuen politischen Bestrebungen bedrohte Interessen zu schützen und um in diesem Kampfe dem Liberalismus gewachsen zu sein. Wie beim Liberalismus, so sind auch beim Konservativismus die Ideologien und Parteidoktrinen aus den verschiedensten geistigen Quellen entsprungen, aus dem Naturrecht, aus der historischen Romantik, aus den Lehren der historischen Rechtsschule, aus der Hegelschen Philosophie, aus den Lehren des positiven und kirchlichen Christentums. Die Zusammensetzung dieser verschiedenartigen Bestandteile kann auch hier nur eine Einzeluntersuchung ergeben. Auch der Konservativismus ist je nach Ort, Zeit und Menschen verschieden, auch sein geistiger Inhalt, seine politischen Ziele, seine taktische Haltung, seine praktischen Bestrebungen sind immer wieder neu zu bestimmen.

---

78) Adalbert Wahl, Beiträge zur deutschen Parteigeschichte im 19. Jahrhundert, H. Z. 104, S. 544.

5. Kapitel.

Übergang zum christlichen Konservativismus.

1. Loslösung vom Liberalismus (Gervinus).

Die politische Bewegung der Massen gegen den fürstlichen Absolutismus war in der vormärzlichen Zeit noch vorwiegend eine Opposition der einzelnen, der Individuen mit starker individueller Note, noch nicht eine Bewegung geschlossener politisch-sozialer Gruppen. Denn die politische Macht der alten Stände war seit langem gebrochen, und die feudal-aristokratischen Kreise hatten sich im 17. und 18. Jahrhundert mit der absoluten Monarchie zum großen Teil innerlich verschmolzen, die neue liberale Opposition aber war völlig zersplittert, setzte sich aus den verschiedensten sozialen Elementen zusammen und war noch nicht zu einer einheitlichen, in sich geschlossenen Partei zusammengefaßt. Es war eine Zeit des Übergangs im politischen Leben des Volkes. Die Macht der alten politischen Korporationen war vom absolutistischen Staate längst vernichtet, die neue politische Organisation der Massen aber, die Partei, war erst im Entstehen begriffen. Von beiden Oppositionsbewegungen der früheren wie der späteren Zeit unterschied sich die frühliberale Opposition der einzelnen Individuen dadurch, daß sie das vereinigende Band nicht in gemeinsamen vorhandenen Interessen erblickte, sondern in gemeinsamen geistigen Prinzipien, aus denen die litischen Forderungen erst abgeleitet wurden.

Aus dieser Zersplitterung des politischen Lebens erklärt es sich, daß in den Anfängen politischer Partei- und Gedankenbildung, in einer Zeit des Ringens um politische Klarheit protestantischer Rationalismus und protestantischer Pietismus eine Weile zu gleichen oder ähnlichen Anschauungen gelangen konnten. Die Entwicklung der Zeit aber, vor allem ihre eigene innere Entwicklung mußte sie notwendig auseinanderführen. Noch war es, wie die Beispiele von Nathusius und Wolfgang Menzel gezeigt haben, möglich, daß sich eine religiös positive Haltung mit einer politisch liberalen Gesinnung verbinden konnte [1]). Die reinliche Scheidung, die die geistig homogenen Elemente in gleichen Parteien zusammenführte und religiösen Individualismus und Rationalismus mit politischem Liberalismus, — Pietismus und Orthodoxismus aber mit politischem Konservativismus vereinigte, vollzog sich erst ganz allmählich seit dem Beginn der vierziger Jahre.

In diese Periode des Übergangs vom Liberalismus zum Konservativismus trat Nathusius in der Mitte der vierziger Jahre ein. Die politische Wandlung hat bei ihm die stärkste und entscheidendste Wurzel in seiner Religiosität, wie denn überhaupt das religiöse Element in ihm alles übrige Denken und Handeln immer stärker zu be-

1) vgl. Heinrich Frick, Die evangelische Mission, 1922, S. 320: „Im Jahre 1848 hatten die Pfarrer nicht selten in ihren Predigten „Pietisten" und „Revolutionäre" nebeneinander als Aufwiegler genannt, da sie doch beide über die alten Ordnungen hinausstrebten."

herrschen anfing. „Der eigentliche Fortschritt ging bei mir im Religiösen vor sich, das Politische ward mir gleichgültiger“ [2]). Das religiöse Denken verdrängte das politische Denken, aber auf dem Umwege über die Religion sollte er wieder zur Politik, freilich ganz anderer Richtung als bisher, zurückkehren. Zwar war er auch bisher schon als Apologet des Christentums aufgetreten, aber es geschah doch, ohne daß er selbst schon innerlich fertig gewesen wäre, ohne daß sich seine innere Überzeugnug immer mit seiner äußeren Haltung gedeckt hätte. Und wenn im bisherigen bei ihm von Pietismus gesprochen wurde, so geschah es nur, um damit den subjektiven, gefühlsmäßigen, antirationalistischen Zug seiner Frömmigkeit zu charakterisieren. Seine damalige religiöse Haltung entsprach noch keineswegs in allen Zügen dem, was man unter dem Wesen des Pietismus im allgemeinen versteht. Hatte er jedenfalls bisher behauptet, es sei eine ganz verkehrte Verbindung, daß man Glauben und Konservativismus, Unglauben und Liberalismus in Verbindung bringe — gerade umgekehrt müßte es sein [3]), — so trat jetzt in dieser Ansicht langsam eine Änderung ein. Sein Liberalismus fand überall da eine Grenze, wo er Religion und Sittlichkeit bedroht glaubte. Darin glich er ganz Wolfgang Menzel und Gustav Schwab. Religion und Sittlichkeit trennten ihn von denen, mit denen er bisher gleiche politische Anschauungen vertreten hatte. Hatten ihn schon früher seine strengen sittlichen Begriffe in Gegensatz zu den Jungdeutschen gebracht, so trieb ihn jetzt seine religiöse Auffassung in heftige Opposition gegen den vulgären Rationalismus, der in diesen Jahren in den Bewegungen der Lichtfreunde und Deutschkatholiken seine große Auferstehung erlebte. Der Kampf gegen den Rationalismus in allen seinen Formen und Äußerungen, in Religion, Kirche, Staat und Gesellschaft wurde ihm von nun an zur eigentlichen Aufgabe seines Lebens, wobei es sich bei ihm weniger um eine wissenschaftlich-kritische Auseinandersetzung als um eine Bekämpfung der praktischen Auswirkungen handelte. Seine Abneigung gegen den Rationalismus, die in der ganzen Natur seines Wesens begründet war, ist uns im Laufe der Darstellung immer wieder begegnet. Hatte er einst als Romantiker die schöpferische Phantasie als die ursprünglichste Kraft im Menschen bezeichnet, so forderte er jetzt die Rechte des Gefühls, des Gemütes, des inneren religiösen Erlebnisses gegen die Ansprüche des Verstandes als Funktion des Erkennens. Aus derselben Einstellung heraus trat er jetzt in heftige Gegnerschaft zu der geistig oberflächlichen, jeder religiösen Wärme und Innigkeit entbehrenden, vom historischen Christentum sich loslösenden Verstandesreligion der Lichtfreunde.

Schon im Jahre 1841 hatte sich Nathusius in dem Bilderstreit des rationalistischen Pastors Sintenis in Magdeburg mit dem Bischof der Provinz Sachsen, der das Signal zum Aufeinanderplatzen der Geister

2) Reuß II. S. 61.
3) ebda. S. 18.

und der äußere Anlaß zur Entstehung der Lichtfreundebewegung in Mitteldeutschland wurde, auf die Seite der damals sehr erregten „Gläubigen" gestellt. Die sich daraus entwickelnde Bewegung verfolgte er mit lebhaftestem Interesse, er besuchte die lichtfreundlichen „Volks"- und „Bürgerversammlungen" und hat auch an der berühmten Pfingstversammlung der Lichtfreunde von 1846 in Cöthen teilgenommen, wo Wisliemus die Frage: „Ob Schrift, ob Geist?" erörterte. Leberecht Uhlich, das Haupt dieser Bewegung, wurde von da an die Hauptzielscheibe seines Kampfes für den Glauben [4]). In eben diese Zeit fiel auch die Entstehung einer ziemlich gleich gerichteten Bewegung im katholischen Lager, des Deutschkatholizismus. Mit lebhafter Begeisterung wurde diese religiös-politische Bewegung von allen liberal Gesinnten, auch auf protestantischer Seite, aufgenommen. Ein Ausdruck dieser Stimmung ist die Flugschrift von Gervinus „Die Mission der Deutschkatholiken" (1845), die hier von besonderem Interesse ist, weil Nathusius in einer Gegenschrift gegen sie aufgetreten ist [5]).

Gervinus glaubte in dieser Bewegung den Anfang einer „deutsch-christlichen Nationalkirche" und einer „allgemeinen Reform des gesamten Nationallebens" zu erkennen. Von politischen und patriotischen Idealen erfüllt, interessierte ihn nicht so sehr die rein religiös-kirchliche Seite der Bewegung als der vaterländische Geist und die politisch-nationalen Entwicklungsmöglichkeiten, die ihm darin zu liegen schienen. Handelte es sich doch hier für ihn nicht bloß um eine „kirchliche Reform", „die, lediglich auf den Kreis der beteiligten Katholiken beschränkt, sich nur in der beengten Sphäre des kirchlichen Lebens hielte, sondern um einen reformatorischen Akt, der das gesamte deutsche Leben betrifft und der seine Kreise weit über die Peripherie hinauszieht, die das rein religiöse Element begrenzt" [6]). Gerade darin, daß sich wie einst in der Reformationszeit gleich der erste Stoß gegen die päpstliche Gewalt richtete, erblickte er den wesentlich patriotischen Zug der deutschkatholischen Bewegung [7]). Mit brennendem Herzen hoffte er, daß dem Deutschkatholizismus, gestützt auf das allgemeine Zeitbedürfnis, die große historische Aufgabe zufallen würde, die politischen Bestrebungen der Zeit zu erfüllen und die politisch-nationale Einigung Deutschlands herbeizuführen [7a]). Er glaubte, in diesen Erscheinungen die „Keime

---

4) Von den Eindrücken aus dieser Zeit erzählt Nathusius später in einer Rezension des Uhlichschen Buches „Zehn Jahre in Magdeburg, 1845—1855", freilich von einem streng lutherisch-orthodoxen Standpunkt aus. („Volksblatt für Stadt und Land", 1856, S. 81 ff.).

5) In Sachen der „Deutschkatholiken." Urtheil letzter Instanz vom großen G. Mit Erläuterungen vom kleinen David. Ein ungestalteter Weihnachtsschwank. Magdeburg 1846 (anonym).

6) G. G. Gervinus, Die Mission der Deutschkatholiken, 1845, S. 19.

7) ebda. S. 50.

7a) ebda. S. 34/5.

einer großen Geschichte und einer reichen Entwicklung des Volkslebens für Jahrhunderte" 7b) zu sehen.

Wie war es möglich, daß ein so klarer, verstandesnüchterner, unromantischer Kopf wie Gervinus zu einer so merkwürdigen Überschätzung und Verkennung einer bedeutungslosen Bewegung kommen konnte? Seine Begeisterung für den Deutschkatholizismus ist ihm später noch manchmal verdacht worden. Der heutige Betrachter wird ruhiger urteilen und vielleicht sogar noch in der falschen Beurteilung einer Sache ein Stückchen Wahrheit entdecken. Die inneren Gründe für Gervinus' Haltung in dieser Angelegenheit liegen in der allgemeinen politischen Stimmung der Zeit, in seiner kollektivistischen Geschichtsauffassung und in seiner religiös-rationalistischen Denkweise.

In der Beurteilung des Deutschkatholizismus traf sich Gervinus mit einer ganzen Reihe der führenden Köpfe des damaligen theologischen Rationalismus und des politischen Liberalismus [8]). War es ein Wunder, daß in der politischen Gährung und Erregung der vierziger Jahre auch diese Männer voll Hoffnung und Zuversicht die neue kirchlich-nationale Oppositionsbewegung begrüßten und von ihr die Erfüllung alter politischer und nationaler Wünsche erhofften. Sahen sie hier doch endlich einmal eine Möglichkeit, ihre zum Teil ganz andersartigen politischen Forderungen der Verwirklichung näher zu bringen. Ihr heißes Sehnen, ihr politischer und nationaler Enthusiasmus verdunkelte ihnen die klare Einsicht in die eigentliche Bedeutung der Bewegung.

Wichtiger aber als der Einfluß der allgemeinen Zeitverhältnisse war für die Beurteilung der deutschkatholischen Bewegung, zumal bei einem so selbständigen Kopf wie Gervinus, die eigene kollektivistische Geschichtsauffassung, die hier in dieser kleinen Schrift zum ersten Mal erörtert und später im Jahre 1852 in der „Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts" weiter ausgebildet wurde. Gervinus gehörte seinem geistigen Wesen nach zwei Epochen an, die beide seiner Geschichtsbetrachtung ihren eigenartigen Stempel aufgedrückt haben, der philosophisch-literarisch-ästhetischen, die die reine Spekulation, das Leben in der Idee als den höchsten Zweck des Daseins ansah, und in der der Trieb zum Theoretisieren und Systematisieren, die Bewegung des reinen Denkens, die Dialektik der Begriffe zur höchsten Vervollkommnung ausgebildet wurde, und der ihr unmittelbar folgenden, mehr realistischen, historisch-politischen, die die Spekulation aus dem Gebiete des Transcendenten und Abstrakten auf die reale Gegenwart, auf Politik und Geschichte zu übertragen und für das praktische Leben nutzbar zu machen suchte. So ist auch seine Geschichtsschreibung von zwei Momenten beherrscht,

---

7b) ebda. S. 12.

8) vgl. z. B. auch die am 25. Februar 1845 von Halle ausgegangene und auch von Gelehrten wie Duncker, Hinrichs, Wegscheider, Niemeyer unterzeichnete Adresse an die freien Katholiken. (Gustav Tschirn, Zur 60jährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung, Breslau 1904/5, S. 18/19).

von der Neigung, gewisse allgemeine Gesetze aus der Geschichte herauszulesen oder vielmehr auf sie zu übertragen und anzuwenden, also einen gesetzmäßigen Verlauf in der Geschichte festzustellen, und von der Absicht, durch die Geschichte praktisch auf die politische Gegenwart zu wirken.

Das große allgemeine Gesetz, das er überall in der Geschichte beobachten zu können meinte und das er in seiner Geschichtsschreibung auf alle Zeiten übertrug, war der gesetzmäßige Fortschritt in den Verfassungsformen von der Herrschaft des einzelnen zu der der mehreren und vielen, von der Monarchie zur Aristokratie und Demokratie [9]). Er selbst aber glaubte, in der Periode zu stehen, wo in Deutschland die aristokratische Ordnung der Fürsten abgelöst würde durch die demokratische Ordnung der Massen [10]). Dieser Glaube verlieh seinem Leben ungeheuren Schwung und ungeheure Begeisterung. Hier setzt das zweite Moment ein. An der Erfüllung dieses Gesetzes praktisch mitzuarbeiten, seinem Volke aus der Geschichte zu zeigen, daß auf das religiöse und poetische Zeitalter der Deutschen nunmehr das politische folge, daß die Geschichte Deutschlands „uns durch religiöse Freiheit (Reformation) und geistige Freiheit (Literaturperiode des vorigen Jahrhunderts) an die Schwelle der staatlichen Freiheit geführt" [11]) habe, und die Massen politisch zu bilden, das wurde ihm jetzt zur höchsten Lebensaufgabe. Er wurde einer der großen Erzieher seines Volkes zur Politik.

Der Charakter seiner Zeit als einer Zeit der beginnenden Demokratisierung war es, der Gervinus bewog, den Deutschkatholizismus mit solcher inneren Teilnahme zu begrüßen. Schien sich ihm doch in dieser Bewegung sein historisches Gesetz zum ersten Male auch in der Gegenwart zu bestätigen. Nur aus seiner Geschichtsauffassung heraus ist seine Stellung zum Deutschkatholizismus zu verstehen. Der scharfblickende, nüchterne Gervinus war sich über die Mittelmäßigkeit der ganzen Bewegung, über den Mangel irgendeiner großen führenden Persönlichkeit, über das Fehlen jedes bewußten Zieles keinen Augenblick im unklaren. Aber diese Eigenschaften, der „populäre Charakter der Bewegung", die „ganz instinktive Kundgebung des Volkslebens", „dieser Antrieb des Zeit- und Volksgeistes" waren ihm gerade ein Beweis für die Macht, die Ausdauer und die Bedeutung der Bewegung [12]).

Der Historiker, der zugleich Politiker war, hatte die Kühnheit begangen, seine historischen Gesetze, die er aus der Geschichte und den allgemeinen Tendenzen seiner Zeit abstrahiert hatte, auf einen konkreten Fall der Gegenwart zu übertragen, und hat damit Fiasko erlitten. Die Doktrin, die so oft über die Vergangenheit gesiegt und

---

9) G. G. Gervinus, Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts, 1852 (Ausgabe „Der Domschatz", Bd. 3, 1921, S. 13).

10) G. G. Gervinus, Die Mission der Deutschkatholiken, 1845, S. 23, S. 23/24. Vgl. dazu Gervinus, Einleitung ... S. 181.

11) ebda. S. 34/35. Vgl. dazu Gervinus, Einleitung ... S. 195.

12) G. G. Gervinus, Die Mission der Deutschkatholiken, 1845, S. 20, S. 57.

vergangene Ereignisse willenlos in ihr Schema eingepreßt hatte, wurde hier von einem Ereignis der Gegenwart widerlegt. Trotzdem aber — und darin liegt der wahre Kern in der falschen Beurteilung des Deutschkatholizismus — hatte er die allgemeine Tendenz seiner Zeit, die allgemeine Demokratisierung mit sicherem Blick erkannt. Wir müssen heute nach bald einem Jahrhundert viel positiver, als es noch Treitschke unter dem Eindruck seiner Zeit getan hat [13]), über Gervinus urteilen. Wir wissen heute, daß Gervinus besser als die meisten seiner Zeitgenossen mit genialem Blick den Gang der politischen Entwicklung vorausgesehen hat, das immer stärkere Eindringen der Massen in die Politik und ihre wachsende Bedeutung im politischen Leben, wenn auch die Ausschließlichkeit, mit der er das große Individuum und die Masse gegenübergestellt hat, als doktrinär abzulehnen ist.

Der dritte Punkt, der Gervinus' Stellung zum Deutschkatholizismus wesentlich beeinflußt hat, waren seine durch die Schule der Aufklärung gegangenen religiösen Anschauungen. Von seinem religiös-rationalistischen, konfessionell indifferenten Standpunkt aus schien ihm seine im Geiste der Aufklärung stehende undogmatisch und unkonfessionell gerichtete Zeit geradezu prädestiniert, eine Vereinigung der Konfessionen herbeizuführen. Aber um zum Ziele einer deutschen Nationalkirche zu gelangen, mußten zuvor die konfessionellen Kirchen und das konfessionelle Christentum vernichtet werden. Daher sein Kampf nicht nur gegen die römische Hierarchie, sondern auch gegen die lutherische Orthodoxie und den Pietismus.

Hier setzt Nathusius mit seiner Kritik ein. Es ist ein Zeichen für seine starke innere Wandlung, daß er sich gerade Gervinus zum Gegner auserwählte, der doch einer von den sieben Göttinger Professoren war, für die er sich einst so begeistert eingesetzt hatte. Es ist ein weiteres Zeichen für seine Wandlung, daß die religiösen Interessen inzwischen die politischen bei ihm völlig in den Hintergrund gedrängt hatten. Denn jetzt interessierte ihn nicht die p o l i t i s c h e Seite von Gervinus' Schrift, die großen Hoffnungen einer politischen Erneuerung und nationalen Einigung Deutschlands, die jener auf die deutschkatholische Bewegung setzte. Stärker als die politischen Fragen bewegten ihn im Augenblick die großen Gefahren, die der r e l i g i ö s e n Zukunft seines Volkes, dem historischen Christentum und der Kirche von der mächtig anschwellenden vulgärrationalistischen Flut seiner Zeit zu drohen schienen. Der Geist dieser Bewegung, der Mangel jeder tieferen Religiosität, die Abkehr von der alten Kirche, die immer stärkere Ablehnung des positiven Christentums, Züge, die auch in Gervinus' Schrift mit aller Deutlichkeit hervortraten, erfüllten ihn von seinem „gläubigen" Standpunkt aus mit lebhafter Sorge und waren der Anlaß zu seiner Kampfschrift. Er wollte den religiösen Rationalismus in einer der hervorragendsten Persönlichkeiten der Zeit treffen.

13) Heinrich von Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 1927, 5. Bd. S. 332/3.

Die kleine Schrift mit dem etwas anmaßenden Untertitel war freilich alles andere als geeignet, auf die breitere Öffentlichkeit zu wirken. Die eigenartige Form der Schrift, die er in die Gestalt einer humoristischen und satirischen Kritik, eines „ungestalteten Weihnachtsschwankes" gekleidet hatte, und ihr schwerfälliger, gekünstelter, undurchsichtiger Stil mußte ihr von vornherein jede breitere Beachtung versagen [14]). Nathusius stellt hier Gervinus' religiöse Ansichten zunächst selbst dar, indem er dessen eigene Worte in bestimmter Auswahl und nicht immer ohne Tendenz zusammenfügt und zugleich die Stellen, gegen die sich seine Opposition richtet, durch besonderen Druck hervorhebt, und dann kritisiert er sie selbst in der Form eines richterlichen Urteils als Naturkundiger, Theologe, Ethiker, Psychologe, Logiker, Ästhetiker, liberaler Publizist, Philosoph, Historiker und als Christ. Er traf ihn freilich an seiner verwundbarsten Stelle. Selbst Gervinus' liberale Freunde, darunter besonders Dahlmann, hatten an der trockenen, nüchternen, religiös-kirchliche Dinge unter rein praktisch-politischen Gesichtspunkten behandelnden Darstellung lebhaften Anstoß genommen [15]).

In Gervinus' Flugschrift war im Geiste der rationalistischen, unhistorischen Auffassung des Christentums an die Stelle das dogmatisch-konfessionellen ein „menschlich-natürlicher" Begriff des Christentums und an die Stelle des „geschichtlichen Standpunktes" der „rationelle" getreten. Das biblische Christentum der Offenbarung und Erlösung hatte sich bei ihm in eine sehr flache, wesenlose Religiosität der Liebe und Humanität, der „allgemeinen Moralität" und „lauteren Vernunft" verflüchtigt. Gegen diese oberflächliche, jeden tieferen religiösen Verständnisses bare, im Grunde religiös uninteressierte Behandlung des Christentums lehnte sich Nathusius' warmes religiöses Gefühl und gläubiges Gemüt auf das entschiedenste auf. Mit unverholener Ironie stellte er Gervinus' dürftiger, inhaltloser Auffassung, die die Religion zu einer rein diesseitigen Angelegenheit machte und die Kirche zu einem politischen Hilfsmittel degradierte, das positive, historische Christentum gegenüber, das Christentum der biblischen Offenbarung und der Erlösung durch Christus. Das Sünden- und Schuldgefühl des Gläubigen und das hieraus entspringende Bedürfnis nach Erlösung und Versöhnung, diese beiden Elemente, die das Wesen des positiven Christentums am stärksten bestimmen, konnten in dieser rationalisierenden und moralisierenden Auffassung, die die „Erbsündenangst" nur als die „Frucht einer abergläubischen Religionslehre" bezeichnete, keine innere Befriedigung finden. Nathusius zeiht Gervinus deshalb eines „wahr-

---

14) Der kindlich fromme, gelehrte, aber nicht sehr kritische August Neander, der bekannte Vertreter der sog. Pektoraltheologie, hat trotzdem in einem Brief an Perthes ein günstiges Urteil über diese Flugschrift gefällt: „Aus Nathusius' Schrift gegen Gervinus sieht man, daß er seiner Gesinnung und seinem wissenschaftlichen religiösen Standpunkt nach ein würdiger Bearbeiter der Denkwürdigkeiten des herrlichen Claudius ist." (vgl. Reuß II. S. 50).

15) Treitschke, Deutsche Geschichte, 1927, Bd. 5, S. 333.

haft sokratischen Nichtwissens von dem eigentlichen Gegenstande seines Schreibens“ [16]). Nun war freilich der „eigentliche Gegenstand“ bei Gervinus ein ganz anderer als bei Nathusius. Lag er bei jenem im Politischen, so erblickte ihn dieser ausschließlich im Religiösen. Auch die Stellung zum historischen Christentum beruhte bei Gervinus nicht auf Unkenntnis sondern auf bewußter Ablehnung. — Es stehen sich jetzt in Gervinus und Nathusius zwei grundverschiedene Menschen gegenüber. —

Während Nathusius' eigene innere Entwicklung immer stärker in religiöse Bahnen ging, entfernte sich die allgemeine Entwicklung der freireligiösen und liberalen Massenbewegung immer mehr von eigentlich religiösen Gedankengängen. Gervinus' Flugschrift war nur ein einzelnes Beispiel dafür gewesen. Diese entgegengesetzte Entwicklung mußte ihn mit der Zeit in einen immer größeren Konflikt zwischen seinen politischen Ansichten und seinen religiösen Neigungen bringen. Einen deutlichen Niederschlag hat dieser Zwiespalt in einem für seine politischen wie für seine religiösen Ansichten ebenso interessanten Brief an Hoffmann von Fallersleben gefunden [17]):

„Seien Sie versichert, daß Sie mich, obgleich ich jetzt die Ehre habe, der ‚Ritterschaft‘ der Königlich Preußischen Provinz Sachsen, also dem möglichst ‚konservativsten‘ Corps im heiligen Römischen Reiche anzugehören, nie wo anders als auf der Seite der reinen Menschheit finden werden. Staatsverfassung und alles, was dahinein schlägt, habe ich zwar von jeher nicht als Zweck, nur als Mittel der Menschheit angesehen und mich immer mehr in dieser Ansicht befestigt; auch keineswegs für das wesentlichste Mittel der reinen Menschenbildung kann ich sie halten und glaube Sie darin mit mir übereinstimmend; dennoch verkenne ich nie die Wichtigkeit dieses Mittels und werde für freie Verfassung, die den Menschen Gelegenheit gibt, für ein edles Ganze zu streben, dem Egoismus zu entsagen und den Charakter in jeder Hinsicht zu bilden, — für Preßfreiheit, von der ich das beste für Veredlung unserer jetzigen nichtsnutzigen Druckwelt hoffe ..., mit Gottes Hilfe, wenn er mir einmal Gelegenheit dazu gibt, gern nach meinen Kräften stehen.

Wenn ich nun aber die große Mehrzahl derer, die eben nach diesen Gütern streben, zugleich rechts und links allerlei Ölgötzen nachlaufen, einem Uhlich und Ronge zufallen und solche geist-, herz- und tatarmen Menschen, bloß weil ihnen die Zunge oder die Schreibfeder gelöst ist, wie Heilande die Menschheit mit törichtem Weihrauch umnebeln sehe, wie sie politische Freiheit mit entnervender Glaubensleerheit verbrüdern möchten und auf der anderen Seite Hierarchie und Evangelium, ja wohl gar Despotismus

16) Nathusius. In Sachen der Deutschkatholiken, 1846, S. 29.
17) Brief von Nathusius an Hoffmann von Fallersleben, 11. September 1845 (Dokumentensammlung Darmstädter, Pr. Staatsbibliothek in Berlin).

und Evangelium in einen Topf werfen und im Eifer, Partei zu machen, auch das Gute und Schöne, wo es nur den Schein hat, ihrer Partei zu widerstehen, verschmähen, ja eben, wie mir scheint, die Grundlagen dessen, was sie selbst bauen zu wollen vorgeben, wegwerfen, — da muß ich freilich die Täuschung fallen lassen, als ob eine solche Menge wüßte, was sie wollte, und kann mich zu ihr nicht bekennen."

Der religiöse Gegensatz gegen die Träger des politischen Liberalismus mußte Nathusius also mit fast unfehlbarer Notwendigkeit d e n Richtungen in die Arme treiben, bei denen er das positive Christentum besser geschützt fand, der Orthodoxie, den Vertretern der Kirche und den politischen Konservativen, die der gemeinsame Gegensatz gegen die alles historisch Gewordene zersetzenden Elemente der Zeit schon seit langem in unlöslichen Zusammenhang gebracht hatte. Jetzt vollzog sich auch in Nathusius' persönlicher Entwicklung ganz langsam die Versöhnung zweier so gegensätzlicher Richtungen wie des Pietismus und Orthodoxismus, eine Verbindung, die sich in der allgemeinen historischen Entwicklung schon bald nach 1815 angebahnt hatte. Der starke Gegensatz gegen die herzlose, „künstliche Verstandesorthodoxie", „die in ihrer abstrusen Abgeschlossenheit und ihrem gesuchten Absonderungs- und Bekenntniseifer darauf auszugehen scheint, was noch von Religiosität im Volke ist, zu töten" [18]), und die er daher mit dem Rationalismus auf eine Stufe stellte [19]), trat vor der Gefahr, die dem Christentum überhaupt drohte, auch bei ihm immer mehr zurück. Außerdem verband ja Pietismus und Orthodoxie noch immer das Band eines gemeinsamen Dogmas. Die Verbindung mit der pietistischen Orthodoxie hatte aber den Übergang zum politischen Konservativismus notwendig zur Folge.

2. Einflüsse der konservativen Ideologie.

Zu diesem negativen Gegensatz gegen die den christlichen Glauben zersetzenden Zeitbewegungen trat im Laufe der vierziger Jahre auch ein positives Element, das ihn immer stärker dem politischen Konservativismus zuführte, die Berührung mit den konservativen Ideologien. Unter dem Einfluß des konservativen irrationalen Denkens begann er allmählich, seine Ablehnung des rationalistisch-unhistorischen Standpunktes, die sich bisher rein auf das religiöse Gebiet beschränkt hatte, auch auf die sozialen und politischen Verhältnisse auf Staat, Gesellschaft, Kirche und Recht zu übertragen, und die Bestrebungen, die das historisch Gewordene nach den Grundsätzen der menschlichen Vernunft umzugestalten suchen, zu bekämpfen.

Merkwürdigerweise waren es drei Männer des 18. Jahrhunderts,

---

18) Nathusius an Friedrich Andreas Perthes, Brief vom 1. März 1845 (vgl. Reuß II. S. 34).

19) Nathusius an Hoffmann von Fallersleben, Brief vom 21. Januar 1846.

die ihm als erste Bestandteile der konservativen Ideologien vermittelten. Schon bei Matthias Claudius, zu dem ihn rein religiöse Interessen geführt hatten, war ihm neben einem den aufgeklärten Rationalismus schroff ablehnenden, kindlichen Bibelglauben und einer lebendigen Herzensfrömmigkeit eine politisch konservative, lutherisch-patriarchalische Gesinnung, die treu am Alten hing und sich heftig gegen die französische Revolution und ihre Neuerungen wehrte, entgegengetreten. Wahrscheinlich durch die Claudiusstudien stieß er auf zwei andere Männer des 18. Jahrhunderts, die zwar die geistigen Spuren ihres rationalistisch aufgeklärten Zeitalters noch unverkennbar an sich trugen, die aber in ihren Ideen schon Elemente aufwiesen, die über ihre Zeit hinaus zum historisch-politischen Denken des 19. Jahrhunderts hinüberführten, auf Justus Möser und Friedrich Karl von Moser.

Justus Möser, der biedere, herzerfrischende Publizist, Geschichtsschreiber und Staatsmann aus Osnabrück, war einer der ersten in Deutschland, der mit unermüdlichem Eifer gegen den abstrakten, naturrechtlich-rationalistischen Geist und die kosmopolitischen, sentimental-humanitären Tendenzen des 18. Jahrhunderts und für das natürliche Recht des historisch Gewordenen und eine volkstümliche, echt patriotische Gesinnung kämpfte. Mit aller Schärfe wandte er sich besonders gegen das revolutionäre, subjektiv-willkürliche Verfahren Rousseaus und der französischen Aufklärung, die die politische und soziale Ordnung nach abstrakten Grundsätzen umzuändern suchte, ohne die realen Verhältnisse und die historischen Grundlagen zu berücksichtigen, und stellte dem Gedanken der abstrakten Gleichheit das Recht der geschichtlich gewordenen ständischen Gliederung und der abstrakten Freiheitsidee die germanische ständische Freiheit gegenüber. Nicht minder aber als gegen diese Revolution von unten richtete sich sein Kampf gegen die Revolution von oben, gegen den fürstlichen Absolutismus und Despotismus, der durch seine nivellierenden Bestrebungen, durch allgemeine Polizei- und Gesetzesverordnungen, durch Eingriffe in die privaten Rechte der einzelnen die überlieferten gesellschaftlichen Ordnungen nicht weniger zu bedrohen schien und an ihre Stelle ein allgemeines Staatsbürgertum zu setzen versuchte. Er war ein begeisterter Verehrer des alten germanischen Wesens und der herrlichen Rechtsformen der urgermanischen Freien, die ihm in idealisiertem, romantisch verklärtem Lichte erschienen. Die Landbauern und Grundbesitzer, die Nachkommen dieser Freien, betrachtete er als die ersten und wahren Bestandteile einer Nation. In der Verteidigung der mittelalterlich-ständischen Staats- und Gesellschaftsordnung und des historischen Rechts gegenüber den modernen, revolutionären Zeitbestrebungen sah er seine vornehmste Lebensaufgabe. Er war einer der ersten theoretischen und publizistischen Vertreter einer ständisch-konservativen Reaktion, schon im 18. Jahrhundert und lange vor der französischen Revolution und vor Burke, von dem man gemeinhin die konservative Bewegung in Deutschland ausgehen zu lassen pflegt.

Neben diesen Möserschen Ideen trat Nathusius in einem anderen politischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, in Friedrich Karl von Moser, das Christentum als entscheidender Bestandteil der konservativen Ideologie entgegen. Moser, dieser freiheits- und vaterlandsliebende hessische Staatsmann, gehörte zu den mutigsten und entschiedensten publizistischen Bekämpfern des fürstlichen Absolutismus seiner Zeit, wie er sich in seiner jämmerlichen Erbärmlichkeit insonderheit an den kleinen Fürstenhöfen zeigte. Im Gegensatz zu Möser entnahm er aber die geistigen Grundlagen dieser antiabsolutistischen Opposition den Ideen der Aufklärung selbst. Er war einer der führenden Köpfe der religiösen, geistigen und politischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Seine armen deutschen Volksgenossen aus der tiefen geistigen und politischen Gesunkenheit, in die sie Kirche und Absolutismus gebracht hatten, wieder zu befreien und für die Rechte der Vernunft, der Freiheit und des Vaterlandes gegen die fürstliche Zwangsgewalt und geistliche Bevormundung zu kämpfen, in diese Aufgabe setzte er seine ganze Lebenskraft. Dabei aber war er kein Revolutionär. Sein politisches Denken barg neben den freiheitlichen, „liberalen" zugleich erhaltende, „konservative" Züge. Er machte einen scharfen Unterschied zwischen der „falschen", Ruhe, Ordnung, Sicherheit und Freiheit bedrohenden Aufklärung und der „wahren", auf die Religion gegründeten Aufklärung, deren Aufgabe er darin sah, für die „wahre Glückseligkeit" der Menschen zu sorgen und „zufriedene und glückliche Bürger" zu machen. Hier begegnet uns das konservative Element seines politischen Denkens, das positive Christentum. Moser verband nämlich mit einer aufgeklärten, dem vernünftigen Zeitgeist und der Freiheit des Denkens huldigenden Gesinnung eine warme, durch seinen Vater Johann Jakob Moser vom Spenerschen Pietismus beeinflußte, dabei aber schroff antiorthodoxe und antidogmatische, praktische Frömmigkeit. Daher hat alle Vernunft bei ihm dort ihre Grenze, wo sie aufhört, „das Licht und die Dienerin der Seele" zu sein, und wo sie die übernatürliche Offenbarung und die göttlichen Gebote überschreitet. Göttliches Gebot aber war ihm der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit. In Römer 13, 1—5 erblickte er den „wahren contract social". Es gab wohl für ihn ein Recht des Widerstandes gegen menschenunwürdige, mit modernen Menschenrechten nicht mehr vereinbare despotische Willkür und schrankenlose Gewalt, aber an die Erschütterung der Staatsgewalt selbst hat er nie gedacht. Er wollte die Fürsten nur in die Schranken zurückweisen, die ihnen die sittlichen Gebote des Christentums und die wohlerworbenen Rechte und angeborenen Freiheiten der Untertanen auferlegten. In dem von christlichem Geiste gelenkten, auf das Wohl seiner Untertanen bedachten patriarchalischen Herrscher sah er das Idealbild eines Fürsten. Für dieses göttliche Recht der Obrigkeit, für die Gesinnung des Gehorsams bei den Untertanen, für den Schutz der Obrigkeit gegen den Geist der Revolution durch den Geist des Christentums ist er alle Zeit mit Energie eingetreten.

Diese Ableitung des Rechts der Obrigkeit aus dem Christentum, die Nathusius bei seinen eklektischen Verfahren scheinbar allein deutlich vor Augen getreten ist, war das zweite Element, das ihm neben dem historischen Mösers als Bestandteil einer konservativen Ideologie hier zum ersten Male entgegentrat. Nathusius selbst schreibt über dieses Studium: „In politischer Hinsicht steht Claudius den besten Staatsmännern unter den Zeitgenossen, Moser und Möser, am nächsten. Moser, der das Staatswesen auf die einzig sichere Stütze des Christentums basieren wollte, Möser, der durch Hebung und Betätigung des Volkes in die absterbende Verfassung neues Leben bringen wollte, beides die einzigen Wege zu dem, was Deutschland not tat. Aber ebenso streng wie Claudius hingen beide am geschichtlich Gewordenen, Herkömmlichen, Organischen“ [20]). In Möser fand Nathusius den „besonnenen Fortschritt“, den Gegensatz gegen den Doktrinarismus, der in der Politik immer radikal werden muß, und der von französischen rationalistischen Grundsätzen aus das Vorhandene, statt es zu beleben, umstürzte und aus der Luft neu bauen wollte, — dem christlich-politischen Urgrundsatze: nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, schnurstracks entgegen [21]). — In diesen Sätzen sind bereits die Hauptelemente des konservativen Denkens enthalten: das Recht des historisch Gewordenen, das christliche Prinzip, die Forderung einer langsamen, organischen Entwicklung, die Ablehnung künstlichen „Machens“ nach rationalistisch-abstrakten Grundsätzen.

Stärker und nachhaltiger aber als die Ideen jener Männer aus dem 18. Jahrhundert wirkte auf Nathusius der geistige Einfluß einer der Führer der sich bildenden konservativen Partei, des Generals von Radowitz, dessen 1846 erschienene „Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche“ ihm in eben dem Jahre in die Hände fielen. In Radowitz hatte die Ideologie des Konservativismus, die in Stahls System ihren wissenschaftlichen Abschluß erhielt, bereits ihre völlige Ausprägung gefunden. Radowitz steht am Ende jener langen Kette der Theoretiker der konservativen Partei, die von Burke, dem großen englischen Gegner der französischen Revolution, ausgeht und über Adam Müller, den typischen Vertreter der konservativen Romantik im Anfang des Jahrhunderts, über Savigny und die historische Rechtsschule, die Begründer des positiven, aus dem Volksgeist sich entwickelnden Rechts, und über Haller, den Verfasser jener privatrechtlich-feudalistischen Staatsdoktrin, die auf die preußische Konservativen der zwanziger Jahre so stark einwirkte, hinüberführt zu den Männern des „Berliner Politischen Wochenblattes“ und zu dem Gerlachschen Kreise, der späteren Kamarilla Friedrich Wilhelms IV. In diesem Kreise der Gerlachs, Radowitz, Leo, Stahl fand die konservative Ideologie ihre Vollendung, indem hier zu den Hallerschen Lehren und zu den Ideen der Romantik und der historischen Rechtsschule die Lehren des positiven Christentums und

20) Reuß II. S. 61/62.
21) Reuß II. S. 62.

Luthertums hinzutreten und die deistisch-naturrechtlich-altständische Staatsdoktrin Hallers zur modernen konservativen, theistisch-monarchischen und ständisch-konstitutionellen Staatslehre Stahl fortgebildet wurde.

In der so ausgebildeten Form trat Nathusius im Jahre 1846 die konservative Staats- und Weltanschauung in Radowitz entgegen. In dieser Form hat er sie in seine eigene Gedankenwelt übernommen und sein ganzes Leben daran festgehalten. In seinen Aufzeichnungen und Briefen und seinen beiden Flugschriften aus dem Jahre 1847 [22]) macht sich der Niederschlag Radowitzscher Ideen überall bemerkbar. Hier hatte er nach vielem Suchen und haltlosem Schwanken auch in seinen politischen Ansichten endlich ein festes Prinzip gefunden, das seiner politischen Überzeugung eine feste Richtung gab und nach dem er die wandelnden Ereignisse der Zeit einheitlich und unter „höherem" Gesichtspunkte zu beurteilen vermochte. In diesem Glauben an ein absolutes Prinzip und an seine Wirksamkeit auch in den praktischen Dingen des Lebens, in dem metaphysischen Bestreben, eine innere Einheit in alle Lebensäußerungen zu bringen und alle Erscheinungen auf einen letzten, höchsten Ursprung zurückzuführen, darin zeigte er sich noch immer als ein echter Sohn der deutschen idealistischen Geistesepoche, die ihre Strahlen weit über jene Zeit hinaussendet, wo man gemeinhin ihre historische Grenze zu setzen pflegt. Dieses Absolutheits- und Totalitätsstreben war zugleich im Wesen seiner religiösen Weltanschauung selbst innerlichst begründet. Diese Unterordnung aller Lebenserscheinungen unter ein höchstes transcendentes Prinzip verschaffte ihm selbst wohl eine große innere Ruhe, Freiheit und Harmonie, sie nahm ihm aber die Fähigkeit, die Dinge frei und unabhängig aus sich selbst zu beurteilen, sie machte ihn zum Ideologen und doktrinären Dogmatiker, der in seinen politischen Grundsätzen absolute Wahrheiten erblickt, und gab seinem Staats- und Weltbild jenes Enge und Starre, das ein typisches Charakteristikum für viele konservative Parteiideologen ist. Es wird daher auch von besonderem Interesse sein, festzustellen, wann, wo und wieweit der Mantel dieses Prinzipiengebäudes durchbrochen wird und dem modernen empirisch-realistischen Denken, das in Bismarck seinen Gipfel erreichte, Konzessionen gemacht werden.

Dieses welthistorische Prinzip, zu dem Nathusius sich nunmehr bekannte, und das zur allgemeinen und absoluten Richtschnur seines gesamten Denkens wurde, war das christlich-historische. Ihm gegenüber stand das rationalistische. Diese beiden weltbeherrschenden Prinzipien befanden sich nach seiner Anschauung in ewigem Widerstreit zueinander, von ihnen sah er die ganze Weltgeschichte und auch die politischen Ereignisse und Tageskämpfe

22) Ph. E. Nathusius, Statistische Übersichten über die Verhältnisse und wichtigsten Abstimmungen beider Kurien und über die künftigen ständischen Ausschüsse. Berlin 1847. — Ph. E. Nathusius, „Preußens Reichstag". Ein Gedicht den Mitgliedern der Hohen Versammlung dargebracht. Berlin 1847.

seiner Zeit beherrscht, — von dem christlichen auf Gott gegründeten und dem rationalistischen, sich auf menschliche Vernunft stützenden Prinzip, von dem guten und dem bösen, von dem Prinzip des historischen Rechts und des geschichtlich Gewordenen und dem des künstlichen abstrakten Neumachens, von dem des christlichen Staates und dem der Volkssouveränität und des Absolutismus, von dem konservativen und dem revolutionären, absolutistischen, liberalen, kommunistischen.

Nathusius faßt seine prinzipiellen Anschauungen vom Staate aus dem Jahre 1847, die ihm von da ab in fast unveränderter Form sein ganzes Leben beherrscht haben, einmal mit folgenden Worten zusammen:

„Die einzige Form, zu der der politische Radikalismus es bringen kann, ist ein Absolutismus, ein aus mechanischen und abstrakten Begriffen hervorgegangener und deshalb auch wieder mit einer mechanischen und abstrakten Gewalt in das lebendige Leben eingreifender Staat. Die Fürsten-Souveränität des 18. Jahrhunderts, die nur als Titel noch die ‚Gottesgnade' beibehielt, und die Volks-Souveränität ruhen beide so ganz auf denselben Prinzipien, daß es nur aus den Interessen der Praxis zu erklären ist, wenn ihre Anhänger sich bekämpfen können.... Auch in ihren halb und halb dem Leben angepaßten, angemilderten Gestaltungen, wie sie Gottes unergründliche Weisheit als Übergangszustände in die Geschichte zugelassen hat, dem Bürokratismus, in welchem die Schriftgelehrten unter der Devise l'etat c'est moi, und dem französischen Konstitutionalismus, in welchem die Geldmänner unter dem Popanz der Volkssouveränität ihre Herrschaft aufschlagen, sind beide auf die Dauer unhaltbar, der erstere mit seiner abstrakten Einheit so gut wie der letztere mit seiner noch abstrakteren ‚Teilung der Gewalten'. Beide, weil auf menschlicher Berechnung beruhend, führen notwendig zu Konflikten, die menschliche Klugheit nicht mehr zu lösen imstande ist; beide, weil auf menschliche Stärke pochend, führen endlich notwendig zum Recht des Stärkeren, und der Kommunismus, die einzige wirklich adäquate Form des rationalistischen Prinzips, wird auch der einzige Zustand sein können, in den der bürokratische wie der konstitutionelle Absolutismus ausläuft, wenn der Rationalismus momentan auf Erden siegen sollte.

Diesem Rationalismus und diesen Konsequenzen gibt es nur ein Prinzip entgegenzustellen, nämlich das Prinzip, das gleich bei seinem Eintritt am Morgen der Weltgeschichte nicht die Geltung einzelner menschlicher Kräfte (wie das Altertum und wie auch der neuere Verstandeskultus), sondern des ganzen ungeteilten Menschen erhoben und in seinem Ruhen in Gott als lebendigem Mittelpunkte begründet hat, — das c h r i s t l i c h e P r i n z i p" [23]).

„Aus ihm geht der historische, organische Staat hervor, den ich will, sei er organische Monarchie oder organische Republik, — das

23) Ph. E. Nathusius, Statistische Übersichten ..., Berlin 1847, S. 4, 4/5.

gilt mir gleich, und auch den Reformatoren war republikanische Obrigkeit so gut von Gottes Gnaden wie monarchische. — Die Fürsten und Obrigkeiten selbst aber haben ihr von Gottes Gnaden, das sie nur noch im Munde führten, faktisch vernichtet, sie haben aus denselben Grundsätzen heraus, von denen jetzt Max Stirner ... noch über Feuerbach hinausgeht, alles historische Recht, alle organische Einrichtung über den Haufen gestoßen; dafür ist's nun auch wieder über sie hergegangen" [24]).

Der wahre christliche und organische Staat aber, zu dem bereits das Mittelalter seine ersten, trotz seiner äußeren Rohheit durch die Zeiten leuchtenden Versuche gemacht hat, sei der Zukunft vorbehalten. Der „Staat ist nicht ein abstraktes Machwerk, sondern der große Organismus einer Fülle von einzelnen Organisationen; er erachtet zuvörderst jedes lebendige Fleisch und Bein göttlich gewollter Historie — sei sie alte oder neue — als eine heilige Ordnung; so anerkennt das Recht aus göttlicher Gnade, das einzige, das es außer dem Rechte des Stärkeren gibt; „von Gottes Gnaden" ist da so gut der Bauer Bauer wie der König König, weil sie jedes Recht aufrecht hält, darf da auch die Krone in ihrem Rechte sagen: Wehe wer mich anrührt! Nicht mechanische — für lebendige Wesen reichen die niemals aus — sondern sittliche Verhältnisse sind es hier, die das Gleichgewicht halten" [25]).

Diese Gedanken sind der „prosaische Kommentar" [26]) zu Nathusius' 1847 verfaßtem und an die Mitglieder des Vereinigten Landtags gerichteten Gedicht „Preußens Reichstag", zu dem ihn Gervinus' Flugschrift „Die preußische Verfassung und das Patent vom 3. Februar" veranlaßt hatte. Hier kleidet er diese abstrakten Gedanken in das poetische Gewand einer politischen Apokalypse. Er läßt zunächst in einer Reihe von Traumbildern den apokalyptischen Kampf der Mächte der Tiefe gegen einander und gegen die göttliche Ordnung erstehen, — es ist der Kampf der Volkssouveränität und des Absolutismus gegen das geschichtlich Gewordene. In zwei anderen Träumen malt er das romantisch verklärte Bild eines christlich-germanischen Staates, das ihm als Ideal vorschwebte, und eines germanischen Heerdings, wo auf des Königs Ruf die Männer aus allen deutschen Gauen sich auf dem Märzfeld versammeln, — es ist eine Verklärung des Vereinigten Landtags. Und schließlich richtet er die Mahnung an die hohe Versammlung, die begonnene Sache mit Gottes Hilfe zu einem guten Ende zu führen. — Das Gedicht hat poetischen Schwung und zeigt gegenüber früheren Dichtversuchen erhebliche Fortschritte. Daß seine öffentliche Wirkung bei seiner so scharf gegen die politischen Bestrebungen der Zeit gerichteten Tendenz keine große sein konnte, bedarf keiner besonderen Erwähnung.

24) Aus einem Briefe von Nathusius an Hoffmann von Fallersleben, 15. Mai 1847. (Preußische Staatsbibliothek Berlin. Dokumenten-Sammlung Darmstädter).

25) Ph. E. Nathusius, Statistische Übersichten ... Berlin 1847, S. 5.

26) Brief von Nathusius an Hoffmann von Fallersleben, 15. Mai 1847. (Dokumentensammlung Darmstädter, Pr. Staatsbibliothek Berlin).

Die Aneignung der christlich-romantischen Ideen bedeutet für Nathusius den großen Umschwung vom subjektiv-individualistischen Geist der ästhetisch-literarischen Romantik und des Pietismus und der aus diesem Geist fließenden politisch liberalen Gesinnung zur Anerkennung der objektiven, historischen Mächte in Staat und Gesellschaft. Sie bedeutet zugleich den allerdings erst in den fünfziger Jahren sich vollziehenden Übergang von dem subjektiv-individualistischen Charakter seiner Religiosität zur Betonung der objektiven religiösen Formen, der Kirche, der Dogmen und Kulte. An die Stelle des christlichen Liberalismus trat jetzt bei Nathusius ein ausgesprochen christlicher Konservativismus. —

Wie aber war es möglich, daß zwei so völlig entgegengesetzte politische Anschauungen das Christentum zum gemeinsamen Ausgangspunkt und zur gemeinsamen Grundlage ihrer politischen Doktrin machen konnten? Ist doch das Christentum seinem Wesen nach weder konservativ noch liberal. Der Grund ist in dem verschiedenen Charakter der Religiosität und in der Verschiedenheit der christlichen Geschichtsauffassung, von denen beide ausgingen, zu suchen. Beide sahen in der Realisierung des „Reiches Gottes" Inhalt und Zweck der Weltgeschichte. Diese Realisierung war aber für den religiösen Liberalismus nicht an bestimmte historische Formen des Staates und der Gesellschaft gebunden, er suchte den Willen Gottes, der die Welt seinem göttlichen Ziele zuführte, nicht im äußeren historischen Weltprozeß, nicht in den objektiven historischen Bildungen der Geschichte, sondern in der zunehmenden sittlich-religiösen Vervollkommnung der Menschheit. Ihm zeigte sich die Offenbarung Gottes nur im Innern des einzelnen Individuums. Das „Reich Gottes", die „Kirche" war für ihn der Inbegriff aller seiner sittlichen und religiösen Ideale und Vorstellungen. Zwar hatte auch der Staat im religiösen Liberalismus einen höheren, transcendenten Zweck. Dieser war aber ganz unabhängig von seiner jeweiligen äußeren Form. Seine „höhere" Aufgabe bestand in der Mitwirkung an der inneren Bildung der Menschen. Es war eine volkserzieherische Aufgabe. Die historische Entwicklung der empirischen politischen und sozialen Verhältnisse hatte also in der Geschichtsauffassung des religiösen Liberalismus völlig freien Raum. Die irdischen Verhältnisse haben in dieser Auffassung ihren eigenen Sinn und ihr eigenes Gesetz, nach dem sie sich entfalten können, unbeschadet des letzten, transcendenten, von Gott gesetzten Endzieles [27]).

Anders der christliche Konservativismus. Für ihn offenbarte sich Gott nicht nur in der Tiefe des menschlichen Herzens, sondern auch im außerindividuellen Leben, in den objektiven Bildungen des natürlich und historisch gewordenen monarchischen Staates, der überlieferten ständischen Verhältnisse, der traditionellen christlichen Kirche. Das Christentum ist hier nicht nur wie in der Ideologie des

27) Über Protestantismus und Liberalismus vgl. Karl Gutzkow, Die rote Mütze und die Kapuze, Hamburg 1838, S. 66/67.

christlichen Liberalismus ein allgemeines Lebensprinzip, das alle irdischen Verhältnisse gleichmäßig durchdringen soll, sondern die organisch und historisch gewordenen Verhältnisse sind selbst ein Teil der göttlichen Weltordnung. Für Ludwig von Gerlach ist das „Reich Gottes" nicht bloß eine sittlich-religiöse, sondern zugleich eine politische Organisation, die in den historischen Institutionen und Gliederungen der Gesellschaft, in der Familie, der Obrigkeit, den Ständen, dem Eigentum, dem historischen Recht, der Kirche ihre ewig und absolut gültigen, göttlichen „Grund- und Urformen" hat. Er forderte nicht nur, wie die Reformatoren, christlichen Geist, sondern auch christliche Gesetze, nicht nur christlichen Glauben und christliche Gesinnung, sondern auch christliche Institutionen [28]). Indem das Christentum so mit ganz bestimmten Formen und Einrichtungen der Zeitgeschichte identifiziert wurde und diesen dadurch eine göttliche, über ihre rein irdischen Zwecke hinaus gehende Sanktion verlieh, indem es in die historische, romantische, organische Staats- und Gesellschaftslehre aufgenommen wurde, wurde es zu einem entscheidenden Bestandteil der konservativen Ideologie und führte zu jener engen Verbindung von positivem Christentum und politischem Konservativismus, von Religion und konservativer Politik, von orthodox-pietistischer Kirche und monarchischem Staate, die bis zum Jahre 1918 bestanden hat und darüber hinaus bis in unsere Zeit fortwirkt.

Diese göttliche Sanktionierung der staatlich-gesellschaftlichen Verhältnisse, wie sie in einem ganz bestimmten Zeitpunkt der Geschichte bestanden, mußte den christlich-romantischen Konservativismus notwendig in einen inneren Konflikt bringen nicht nur mit der eigenen prinzipiellen Geschichtsauffassung, für die sich die empirische historische Entwicklung mit der im „Heilsplan Gottes" liegenden transcendent-teleologischen Entwicklung deckte, die, wie das auch bei Nathusius der Fall war, in jedem geschichtlichen Vorgang ein unmittelbares Eingreifen Gottes, einen unmittelbaren Ausdruck seines Willens, den „Finger Gottes" [29]) zu sehen glaubte, — sie mußte ihn auch mit der tatsächlichen historischen Entwicklung in Konflikt bringen. Denn von diesem Prinzip der Erhaltung aus mußte der Konservativismus sein ganzes Bestreben auf den Schutz des historischen, für göttlich erklärten Rechtes richten, der keinem „irdischen, sondern ewigen Zweck, nämlich der Förderung der göttlichen Ordnung in menschlichen Dingen" [30]) diente, und jede Durchbrechung des histo-

28) vgl. hierzu auch „Volksblatt für Stadt und Land", 1863, S. 625: „Ich darf somit wohl die allgemeine Anerkennung voraussetzen, daß die Religion den ganzen Menschen, die Kirche, alle Gebiete sozialen und individuellen Lebens durchdringt, vor allem aber das politische, weil dies in einem eminenten Sinne eine Darstellung ist des Reiches Gottes auf Erden." (Bogdan von Reichenbach).

29) Daß diese göttliche Beeinflussung bei Nathusius wie auch bei Stahl nicht im Sinne einer Durchbrechung der Naturgesetze, sondern als unsichtbare Leitung der Menschen im Rahmen der Naturgesetze gedacht ist, sei nur nebenbei bemerkt.

30) Radowitz, Schriften 44. Vgl. Friedrich Meinecke, Radowitz und die deutsche Revolution, Berlin 1913, S. 24/5.

rischen Rechts für widergöttlich, für einen Ausfluß menschlicher Willkür erklären.

Unter diesem prinzipiellen, religiösen Gesichtspunkte hat auch Nathusius alle politischen Vorgänge seiner Zeit bis in die Mitte der sechziger Jahre ausschließlich betrachtet. In allen politischen Kämpfen spiegelte sich ihm zunächst das Ringen des „guten" und des „bösen" Prinzips um die Herrschaft in der Welt wieder. Er wurde zu einem ganz ausgesprochenen Vertreter des religiösen Konservativismus, der sich gegen einen prinzipienlosen, rein egoistischen Konservativismus ebenso stark auflehnte wie gegen die Mächte der Revolution. Daß er mit seinen Prinzipien auch ganz reale Interessen verteidigte, ist diesem tief religiösen Menschen wohl kaum jemals zum Bewußtsein gekommen.

Aber diese Antinomie zwischen dem „guten" und dem „bösen" Prinzip, zwischen Gott und Sünde, zwischen Christentum und Welt, — dieser Widerstreit, der darin lag, alles als gottgesetzt zu betrachten und zugleich ein Widergöttliches in der Welt anzunehmen, kann wohl in der rein religiösen Sphäre ungelöst bleiben, ja er muß es sogar — gibt es doch keine widerspruchslose Gottesidee —, auf das Gebiet der Politik, auf das reale Leben übertragen, mußte er jedoch zu einem Konflikt mit der natürlichen Entwicklung der Geschichte, zu einer Ablehnung, zumindesten zu einem reservierten Verhalten gegenüber allen auf irgendwelche Neuerungen gerichteten Bestrebungen, zu politischem Quietismus und politischer Stagnation, zu einer Erstarrung aller politischen und sozialen Verhältnisse führen. Aus diesem Zwiespalt half sich der Konservativismus dadurch, daß er den Begriff der „organischen Entwicklung", d. h. der Fortbildung im Rahmen des Gegebenen, in seine Lehre einführte, den er dem gewaltsamen, die bestehende göttliche Ordnung zerstörenden, auf menschliche, abstrakte Grundsätze aufgebauten „Neumachen" der revolutionären, liberalen und absolutistischen Mächte entgegenstellte. Auch Stahl hat in seiner Staatslehre versucht, den Widerspruch zwischen dem konservativen Prinzip der Erhaltung und dem natürlichen Geschehen wissenschaftlich zu lösen, indem er dem empirischen Geschichtsverlauf freien Spielraum ließ innerhalb der göttlichen Weltentwicklung, und indem er das Recht, Neuerungen zu schaffen, in die Hand des Monarchen legte, von den einzelnen Individuen aber Gehorsam gegenüber dem positiven Recht forderte [31]). Praktisch aber haben die Konservativen fast jeder Veränderung der politisch-sozialen Verhältnisse, die nicht mit ihren Ideologien und Interessen übereinstimmte, ablehnend gegenübergestanden. Entwicklung erkannten sie eigentlich nur für die Vergangenheit an, in der sogar einstiges Unrecht durch Verjährung göttliche Weihe erhalten und positives Recht werden konnte. Indem die Konservativen so das historisch Ge-

31) Erich Kaufmann, Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips. Diss. Leipzig 1906, S. 91 ff. Über „organische Entwicklung" vgl.: Heinrich Leo, Was ist konservativ?, Berlin 1864, S. 3. Friedrich Göschel, „Volksblatt für Stadt und Land", 1859, S. 307.

wordene zur allgemeinen Norm, das Sein zum Seinsollen erheben, dadurch daß sie die historische Entwicklung praktisch ausschließen, verfallen sie selber der politischen Haltung, die sie im Liberalismus so scharf bekämpfen. Sie geraten in die eigentümliche Lage, daß sie, die der liberalen Negation die konservative Position entgegenstellen, praktisch selbst der Negation verfallen, indem sie die Position zum absoluten Prinzip erheben und so mit den sich neu entwickelnden Verhältnissen in Widerstreit geraten. Auch sie haben teil am „rationalistischen Sündenfall". Wo sie sich aber den Neuerungen der Zeit zugänglich zeigen, wie z. B. Radowitz, da war es doch mehr eine nachträgliche Anpassung an das bereits Geschehene als eine aktive Förderung.

So ist es auch für Nathusius äußerst charakteristisch, wie die politischen Ereignisse bestimmend und korrigierend auf sein politisches Denken einwirken. Während er 1847 für eine historisch organische Fortbildung eintritt, hält er nach 1848, in der Reaktionszeit und in den ersten Jahren der neuen Ära starr am Gegebenen fest. Erst im Zeitalter Bismarcks zeigt er wieder eine stärkere Anpassung an die neuen Kräfte der Zeit. — Dort aber, wo sich das „böse" Prinzip in der Gegenwart durchgesetzt hatte, wie z. B. in der Revolution von 1848, da half man sich über den Zwiespalt, der in dem Widerstreit zwischen dem göttlichen und dem widergöttlichen Prinzip im wirklichen Leben, zwischen der religiösen Sanktionierung des Bestehenden und der tatsächlichen Veränderung der Dinge lag, dadurch hinweg, daß man sich in echt religiöser Weise dem, was man zunächst als widergöttlich bekämpft hatte, nachdem es sich einmal durchgesetzt hatte, als im Willen Gottes liegend fügte und auch das „Böse" als „Vehiculum des Guten" im göttlichen Heilsplan ansah. In diesem göttlichen Sinne haben Nathusius und Ludwig von Gerlach auch die revolutionäre, sprunghafte Entwicklung anerkannt, allerdings immer mit einem leisen Einschlag quietistischer Resignation [32]). Praktisch sind also die Konservativen mit dem Problem der Entwicklung nicht fertig geworden; die Konsequenz der Idee, ihre Religions- und Geschichtsauffassung hat es ihnen unmöglich gemacht.

Diese grundsätzlichen Erörterungen führen eigentlich schon über den Stand von Nathusius' politischer Entwicklung im Jahre 1847 hinaus. Es war doch zunächst nicht viel mehr als eine äußerliche Übernahme konservativer Grundsätze, der die innere Aneignung erst langsam und allmählich nachfolgen sollte. Er selbst hat im Jahre 1847 bei einem Rückblick auf die sieben Jahre seit seiner Verheiratung diese Zeit als eine „Übergangszeit" in seinem Leben bezeichnet [33]). Es war ein Zustand unsicheren Suchens und haltlosen Schwankens

32) Über organische und revolutionäre Entwicklung vgl.:
1. „Volksblatt für Stadt und Land", 1849, S. 1119 ff.
2. ebda. 1858, S. 121/2.
3. ebda. 1859. S. 691.
4. ebda. 1860, S. 196.
5. ebda. 1861, S. 33 u. S. 1233.

33) Reuß II. S. 74 (Tagebuch November 1847).

auch in politischen Dingen. Er macht in dieser Zeit vielfach den Eindruck innerer Unaufrichtigkeit sowohl vor sich selber wie vor anderen. Doch war dies nicht eine Unaufrichtigkeit des Charakters, sondern eine Unaufrichtigkeit, die ihren Grund in dem Fehlen einer gefestigten Überzeugung hatte[34]). Nur so ist es auch zu erklären, wenn er 1847 auf der einen Seite ausgesprochen konservative, christlich-germanische Töne anschlug, sich aber auf der anderen Seite als Anhänger des linken Zentrums auf dem Vereinigten Landtag, dessen Führer Graf Schwerin-Putzer war, also der gemäßigten Liberalen bezeichnen konnte. Allerdings stimmten auf dem Vereinigten Landtag die Ständisch-Konservativen und die gemäßigt liberale Opposition in der Forderung einer Verfassung und der Einschränkung der bürokratisch-absolutistischen Regierungsform überein. Erst in der Frage, welcher Art diese Einschränkung der königlichen Gewalt und die Befugnisse der Volksvertretung sein sollten, schieden sich die Geister, je mehr sich der Landtag seinem Ende zuneigte. Und während der Dauer dieses Landtags vollzog sich auch erst in Nathusius, wie er selber bekennt, der endgültige Umschwung seiner politischen Gesinnung[35]). Jedenfalls begrüßte er den Vereinigten Landtag mit heller Begeisterung als den Beginn einer neuen Zeit, in der sich sowohl seine alten liberalen Forderungen nach Mitwirkung des Volkes an der Regierung wie seine neuen christlich-romantischen Ideale zu erfüllen schienen. Bei dem ersten großen politischen Ereignis nach 1840 brach seine romantische Natur, die so lange geschlummert hatte und vom Pietismus fast verdrängt war, wieder mit aller Gewalt durch. Ihn interessierten auch jetzt wieder nicht so sehr die praktischen politischen und verfassungsrechtlichen Fragen, als daß das große Ereignis selbst für ihn zum romantischen Anlaß wurde. Sein romantisch-politisches Gedicht ist ein Niederschlag dieser Stimmung. Die romantische Haltung ist die gleiche wie einst in den dreißiger Jahren, nur ihr Inhalt ist ein anderer. An die Stelle der liberalen Romantik war inzwischen seiner Entwicklung zum Konservativismus entsprechend die konservative Romantik getreten, und konservative Ideale wurden nun der Anlaß zu romantischer Verherrlichung. Diesem romantischen Schwung des Jahres 1847 sollte aber im folgenden Jahre eine apokalyptische Weltuntergangsstimmung folgen, die von da ab sein Leben lang im Gegensatz zu seinem früheren politischen Optimismus immer mehr oder weniger stark im Hintergrunde seines Denkens stand.

Die Revolution von 1848 gab den letzten Anstoß auch zum inner-

34) vgl. August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Mein Leben .... Hannover 1868, Bd. 4, S. 283. „Und wenn die ganze Familie, besonders Philipp, damals auch schon in politischen und religiösen Dingen eine Schwenkung gemacht haben, so war letztere doch für mich nicht vorhanden, weil ich eben nicht daran glauben konnte und wollte. Als Philipp glaubte, ich wundere mich, daß Geibel nächstens auch hierher (nach Althaldensleben) kommen würde, und er erklärte „Hier ist neutrales Gebiet", dachte ich nicht daran, wie ernstlich das gemeint war." (Sommer 1846).

35) Reuß II. S. 68.

lichen politischen Umschwung. Als Leiter eines großen Fabrikdorfes und als Polizeioberhaupt mehrerer Dörfer wurde er von den politischen und sozialen Bewegungen unmittelbar am eigenen Leibe getroffen. Die Grundlagen seines Besitzes und seiner Existenz schienen auseinanderzugehen. Fassungslos und erschüttert stand dieser fein besaitete Mensch einen Augenblick den sich überstürzenden Ereignissen gegenüber, in denen er ein Gottesgericht zu sehen glaubte. „Wer in diesen Wochen nicht die Strafgerichte Gottes mit Händen greifen kann, der muß wahrlich mit Blindheit geschlagen sein, denn die Kerls mit falschen und echten Bärten, die würden's nicht machen, wenn nicht sein Finger dazwischen wäre. Vier Wochen sind's nun, daß in unsere Ruhe der Blitzstrahl aus Paris fuhr, — ein Königshaus, das für den Eckstein des europäischen Friedens, für das Muster der Politik galt, von Gott und sich selbst verlassen, fiel, und ohne einen Mann, der ihm geblieben, fast ohne einen Laut des Bedauerns, eine Revolution in vierundzwanzig Stunden fertig war, ohne daß die selbst, die sie machten, sie beabsichtigt hätten, — und eine Revolution von ganz anderer Bedeutung als die von 1789, wenigstens der Anfang einer Revolution der menschlichen Gesellschaft, nicht der Staatsformen" [36]).

Zu den politischen Bewegungen traten auch noch Arbeiterunruhen und Lohnbewegungen, denen er mit Entschiedenheit und Erfolg entgegentrat. Außer in der örtlichen Wahlbewegung, von der seine Briefe an Carl Scheele [37]), an Perthes [38]) und an Hoffmann von Fallersleben [39]) sehr interessante und ausführliche, für die Kenntnis des damaligen politischen Lebens auf dem Lande sehr aufschlußreiche Detailschilderungen geben, ist er politisch in dieser Zeit nirgends hervorgetreten. Die direkte Berührung mit den von der Revolution ausgelösten Bewegungen, persönliche, geschäftliche und wirtschaftliche Sorgen haben ihn zunächst verhindert, sich öffentlich, praktisch oder publizistisch mit den großen politischen Fragen der Zeit zu befassen. Aber die Unruhe dieser Tage, die Unsicherheit des äußeren Lebens ließ in ihm den Plan reifen, der einen völligen Umschwung in sein Leben bringen sollte, den Plan, Althaldensleben und seine dortige Tätigkeit aufzugeben und sich einer seinen eigentlichen Interessen mehr entsprechenden, publizistischen oder literarischen Tätigkeit zu widmen, deren Art und Inhalt ihm aber noch völlig dunkel war. In dieser Stimmung schrieb er seinem Schwager: „Man kann jetzt fast nichts anderes fühlen, denken oder tun, wo jeder Tag neue Weltumwälzung bringt. Das äußere Leben hat seit wenigen Tagen allen Reiz für mich verloren, bis in die geringsten Kleinigkeiten hinein, da man, zumal in meiner Stellung, nicht weiß, wieviel binnen acht Tagen von den eigentlichen Grundlagen des äußeren Lebens noch steht. Doch suche ich es so möglichst im alten Geleise hinzuführen

36) Reuß II. S. 84/5. (Brief von Nathusius an Carl Scheele, 27. März 1848).
37) Reuß II. S. 84 ff.
38) Reuß II. S. 102 ff.
39) Pr. Staatsbibliothek Berlin, Dokumentensammlung Darmstädter.

und bin des Einen froh, daß einer feststeht, das ist unser Herrgott droben ..." [40]). Zu Neujahr 1849 verkaufte [41]) er dann tatsächlich seinen Besitz an seinen jüngsten Bruder, ohne für die Zukunft bestimmte Pläne gefaßt zu haben.

Da rettete ihn aus der Wirrnis seiner Selbstbetrachtungen und Grübeleien ein Angebot des Pfarrers Friedrich von Tippelskirch aus Giebichenstein bei Halle, die Redaktion des „Volksblattes für Stadt und Land" als Nachfolger Franz von Florencourts, der damals nach Amerika auswandern wollte, zu übernehmen. Nathusius war dieses Blatt bereits bekannt. Seit 1847 las er es selbst, hauptsächlich der Leoschen Monatsberichte wegen, und er hatte sich darin selbst schon schriftstellerisch betätigt. So wurde ein Artikel von Nathusius im Volksblatt über die damals in christlichen Kreisen sehr aktuelle Branntweinfrage [42]), der wohl weniger wegen seines Inhaltes als wegen der gewandten Feder Eindruck gemacht hatte, für Tippelskirch der Anlaß zu seinem Antrag [43]). Nathusius nahm das Angebot an, gab seine bisherige Tätigkeit als Fabrik- und Rittergutsbesitzer auf, und übernahm am 1. August 1849 die Redaktion dieses Blattes, das er bis zum Jahre 1872, also fast ein Vierteljahrhundert leiten sollte, und mit dem sein Name unlöslich verknüpft ist. So war es letzten Endes nicht eigene Entschlußkraft, sondern ein äußeres Ereignis, das seinem Leben eine neue Richtung gab. Über die Gründe für diese Übernahme und über seine Zukunftspläne schrieb er damals an Hoffmann von Fallersleben: „Im ganzen ist der Hauptgrund, daß ich bei einer ernstlichen Selbstbetrachtung, wie das Jahr 1848 wohl dazu auffordern konnte, meinen Lebensberuf in einer bloßen Geschäftstätigkeit ... nicht fand. Meine Wünsche für die Zukunft sind ein ländlicher Aufenthalt, aber höchstens mit einem einfachen und kleinen praktischen Geschäftsbetriebe, schriftstellerische Tätigkeit und daneben eine Wirksamkeit für das, was man jetzt „innere Mission" nennt, hauptsächlich durch Erziehung verwahrloster Kinder" [44]). — Nach einem kurzen Aufenthalt in Bad Kösen und in Giebichenstein siedelte er nach Neinstedt am Harz über, wo er bis zu seinem Tode meist zurückgezogen von der Welt und den Menschen ausschließlich seiner publizistischen und sozialen Tätigkeit lebte [45]).

---

40) Reuß II. S. 88 (Brief von Nathusius an Carl Scheele, 27. März 1848).

41) Brief von Nathusius an Hoffmann von Fallersleben (ohne Ort und Datum), Althaldensleben Juli 1849 (Preuß. Staatsbibliothek Berlin, Dokumentensammlung Darmstädter).

42) „Volksblatt für Stadt und Land", 1849.

43) Reuß II. S. 128 (Aus Nathusius Tagebuch vom 15. Februar 1849).

44) Brief von Nathusius an Hoffmann von Fallersleben, ohne Ort und Datum [Althaldensleben, Juli 1849], (Preußische Staatsbibliothek Berlin, Dokumentensammlung Darmstädter).

45) Nathusius über sein Leben in Neinstedt, vgl. „Volksblatt für Stadt und Land" 1860, S. 222: „Ich möchte mir darum hier insgemein die Bemerkung erlauben, daß ich hier sehr zurückgezogen in einem Winkel auf dem Lande meist in literarischen Beschäftigungen und meinem nächsten Berufskreise lebe und viel weniger von der Welt höre und viel weniger Bekanntschaften besitze als die meisten anderen Menschen."

Mit der Übernahme der Volksblattredaktion trat Nathusius ein in den Kreis der politischen und publizistischen Führer des Konservativismus. Schon im Frühjahr war er mit Ludwig von Gerlach in Beziehung getreten, der ihn zur „Vorberatung über eine zu gründende konservative Zeitung“ [46]), die spätere Kreuzzeitung, nach Magdeburg eingeladen hatte. Während seines Aufenthaltes in Giebichenstein im Winter 1849/50 war er Mitglied des Halleschen Sonntagskränzchens [47]), zu dem unter anderen vor allem Tholuck, Heinrich Leo, Julius Müller, Hupfeld und Witte gehörten. Die evangelischen Kirchentage und die Gnadauer Pastoralkonferenzen brachten ihn außer mit den Führern des politischen Konservativismus vor allem mit denen des kirchlichen Konservativismus, mit der orthodoxen Geistlichkeit und den Vertretern der Inneren Mission in Berührung. Nathusius' geistige Entwicklung, die bisher ihre eigenen, individuellen Bahnen gegangen war, mündete so ein in die allgemeine Entwicklung, die der politische und kirchliche Konservativismus im Laufe des 19. Jahrhunderts genommen hatte. Von nun an entwickelte sich sein geistiges Leben bei aller individuellen Ausprägung im großen und ganzen in engstem Anschluß an die politischen und geistigen Kräfte und Gruppen, zu denen er jetzt übertrat. In liberalem Geiste aufgewachsen, war er zu der allgemeinen politischen und geistigen Entwicklung der vierziger Jahre, die immer radikalere Formen annahm, und zu den leitenden Ideen der Zeit in immer stärkeren Gegensatz geraten und am Ende der vierziger Jahre zu einem der schärfsten Gegner aller liberalen Bestrebungen und Vorkämpfer christlich-konservativer Ideen geworden. —

Jetzt konnte Varnhagen von Ense, der seine politischen Gegner mit erbittertstem Hasse verfolgte, auch über Nathusius sein boshaftes und gehässiges Gespött ausgießen: „Einst der Gefeierte Bettinens von Arnim, ihr Ilius Pamphilius, der Übersetzer von Béranger, den er zum Vorteil der Göttinger sieben Professoren herausgab. — Jetzt der Spießgeselle Heinrich Leos, Herausgeber des schändlichen Volksblattes für Stadt und Land, fanatischer Reaktionär, Frömmler und Kopfhänger, abhängig von dem Willen und den Launen seiner Frau, die früher eine wilde Hummel war, jetzt eine Betschwester ist, statt der früheren Reitpeitsche die Bußgeißel schwingt. Beim Regen einen Regenschirm aufzuspannen, hält er für sündlich“ [48]).

Gerechter, objektiver und wertvoller für die Kenntnis von Nathusius' Persönlichkeit ist aber das Bild, das Wilhelm von Kügelgen von dem Neinstedter „Volksblattschreiber“ in den fünfziger Jahren anläßlich seiner ersten Begegnung mit diesem entworfen hat: „Wäre ich dem Manne, ohne ihn zu kennen, auf der Landstraße begegnet, so würde ich ihm weit ausgewichen sein. Ein braunrotes Lockenhaupt wie Jupiter tonaus, ein Bart wie Neptun, polnische Juden oder De-

46) Reuß II. S. 93.
47) ebda. S. 141.
48) Nach einer handschriftlichen Zettelnotiz Varnhagens von Ense (Pr. Staatsbibliothek Berlin, Dokumentensammlung Darmstädter).

mokraten, ein ebenso erloschenes und blasses Aussehen wie letztere, bei sehr schönen Zügen. Dabei abgetragene Kleider, einen bedenklichen Strohhut und einen faustdicken Harzknüppel als Spazierstöckchen. Die Rede matt und nörgelig. Ich überzeugte mich indessen bald davon, daß ich es mit einem ausgezeichneten Manne zu tun hatte. Alles, was er sprach, war geistvoll, und seine Auffassung war leicht. Ich mußte an Timo denken, der an dem Grade des Hosenschlotterns den Genius mißt“ [49]). —

Einmal noch schien sein Leben eine neue Richtung nehmen zu wollen. Im Jahre 1851 bot ihm der preußische Adel nach dem Rücktritt Hermann Wagners die Redaktion der „Kreuzzeitung“ an [50]). Aber Nathusius zog die friedliche Einsamkeit des Landlebens dem unruhigen politischen Treiben der Großstadt vor, er lehnte ab und blieb „Volksblattschreiber“ [51]).

6. Kapitel.

Das „Volksblatt für Stadt und Land“ und sein Kampf gegen den theologischen Rationalismus und politischen Liberalismus.

Es ist ein typisches Charakteristikum des Konservativismus, daß er überall als Reaktionsbewegung auf bereits vorhandene destruktive Bestrebungen, wie sie beispielsweise im Absolutismus und Liberalismus bestanden, aufgetreten ist [1]). Das gilt nicht nur für die Bildung der konservativen Ideologie, sondern auch für die Entstehung der konservativen Presse und die Konstituierung der konservativen Partei.

Auch das christlich-konservative „Volksblatt für Stadt und Land“ in Halle [2]), dessen Leitung Nathusius nunmehr übernahm, ist aus dem Gegensatz gegen Bestrebungen hervorgegangen, die Glauben, Kirche, Religion und Sittlichkeit und den politischen und gesellschaftlichen Bestand zu gefährden drohten. Im weitesten Sinne gehört es in die Reihe der großen Gegenbewegungen gegen den Rationalismus,

49) Wilhelm von Kügelgen, Lebenserinnerungen des alten Mannes (1840 bis 1867), Leipzig 1923, S. 205/6. (Tagebuchnotiz Kügelgens vom 17. Juni 1854).

50) vgl. ebda, S. 206: Nathusius genießt übrigens ein solches Ansehen, daß ihm der preußische Adel vor drei Jahren, als Wagener zurücktreten wollte, die Redaktion der Kreuzzeitung angeboten hat; dies erzählte mir Gerlach selbst: Nathusius schlug es aber aus, weil er dann Neinstedt und seine Anstalt hätte verlassen müssen.“ (Tagebuchnotiz Kügelgens vom 17. Juni 1854).

51) Anm. d. Verf.: Die weitere Entwicklung seiner politischen, sozialen und kirchlich-religiösen Gedanken wird im Rahmen einer später erscheinenden Monographie des „Volksblattes“ dargestellt.

1) vgl. oben S. 65; vgl. auch Alfred von Martin, Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken, 1922, S. 344 (in „Deutscher Staat und deutsche Parteien“. Friedrich Meinecke zum 60. Geburtstag).

2) Anm. d. Verf.: Die folgenden Ausführungen sind eine kurze programmatische Übersicht über die Geschichte des „Volksblattes“ aus einer später erscheinenden Monographie, die bereits bis zum Jahre 1850 abgeschlossen ist.

der philosophischen, der romantisch-poetischen, der historisch-traditionalistischen und der religiös-kirchlichen, von denen es der letzteren Richtung angehört. Im engeren Sinne ist es als ein kirchlich-pietistisches Kampforgan gegen den theologischen Rationalismus, der in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts in der Bewegung der Lichtfreunde in Mitteldeutschland und der ihnen verwandten Deutschkatholiken eine neue Auferstehung erlebte, entstanden [3]). Es ist die einzige konservative Zeitung aus dem Vormärz gewesen, die die Stürme der Revolution von 1848 überdauert, die einzige, die bis zum Sommer 1848, bis zur Gründung der „Kreuzzeitung", die Interessen der konservativen Partei in dieser Zeit vertreten und mit außerordentlichem Mut die revolutionären Bestrebungen bekämpft hat.

Die lichtfreundlichen und deutschkatholischen Bewegungen, deren Bekämpfung Ziel und Aufgabe des „Volksblattes" war, sind der letzte Ausdruck, die Popularisierung jahrhundertealter geistiger Bewegungen, deren Ursprünge bis in das Reformationszeitalter zurückreichen und die ihren modernen Ausgangspunkt in der deutschen Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts haben [4]). Durch sie wurde der theologische Rationalismus aus reiner Angelegenheit der Wissenschaft und der Gelehrten zu einer Angelegenheit des praktischen Lebens und der breiten Massen. Es war zunächst eine rein religiöse Protestbewegung, die sich von populären rationalistischen Grundsätzen aus gegen die religiöse Bevormundung der Kirche, gegen ihren Glaubens-, Symbol- und Dogmenzwang richtete und für die freie Selbstbestimmung des einzelnen Individuums in allen religiösen Fragen eintrat. Aber indem sie die Rückkehr zur evangelischen Freiheit der Reformation auf ihre Fahnen schrieb, richtete sie sich bald gegen jede Autorität schlechthin, vor allem die des Staates. Damit wandte sie sich allmählich von der Religion ab auf das politische Gebiet, das ihr unter dem Druck der Regierungen zunächst verschlossen geblieben war. Die Lichtfreundebewegung wurde so ein Sammelbecken für alle Unzufriedenen, sich von der Bevormundung des Staates und der Gesellschaft bedrückt Fühlenden und sich nach religiöser und politischer Freiheit Sehnenden. Nicht nur religiöse Bedürfnisse trieben die Menschen in diese Bewegung, vor allem strömten ihr auch die Träger und Wortführer der politischen Gärung der Zeit in Massen zu [5]). Die Erkämpfung einer freieren Gestaltung der bürgerlichen Rechte wurde bald ihr ausschließliches Ziel. Aus der religiös-kirchlichen Reformbewegung entwickelte sich ein scharfer politischer Radikalismus.

---

3) vgl. Wangemann, Sieben Bücher Preußischer Kirchengeschichte, Berlin 1860, III. Bd., S. 218.

4) vgl. die grundlegenden Arbeiten von Hans Rosenberg: 1. Die Jugendgeschichte Rudolf Hayms, Diss. Berlin 1928; 2. Rudolf Haym und die Anfänge des klassischen Liberalismus (Beiheft 31 der Histor. Ztschr., 1933); 3. Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus (Histor. Ztschr. Bd. 141).

5) vgl. Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, Frankfurt a. M. 1847, S. 364.

So unbedeutend, unoriginell und unschöpferisch diese Bewegung nach ihrer religiös-kirchlichen Seite war, so groß war ihre allgemeine geistige und vor allem ihr allgemeine politische Wirkung. Die Bewegungen der Lichtfreunde und der Deutschkatholiken sind die ersten großen politischen Massenbewegungen in Deutschland gewesen. Zum ersten Male in der deutschen Geschichte traten hier die breiten Massen auf den Plan, um als ein geschlossenes Ganzes ihrem Willen Ausdruck zu geben und bestimmte religiös-politische Ziele zu erkämpfen. Die Berichte über diese ersten Volks- und Bürgerversammlungen weisen für die damalige Zeit ganz ungeheure Besucherzahlen auf [6]).

Zur Abwehr dieser rationalistischen, freireligiösen, Staat, Gesellschaft und Kirche bedrohenden Bewegungen der Zeit, besonders aber zur Bekämpfung des Lichtfreundtums in der Provinz Sachsen geschaffen, trug das „Volksblatt" den spezifischen Charakter eines religiös-politischen Kampforgans. Da dieser Kampf dem Geiste der Zeit entsprechend vorwiegend ein idealer, ein Prinzipienkampf war, so mußte sich der Kampf der konservativen Reaktion gegen die liberale Opposition vornehmlich gegen die Prinzipien dieser Opposition richten, aus denen sie ihre praktischen Forderungen ableitete. Das „Volksblatt" wurde ein typisches Organ des theoretischen, christlich-romantischen Konservativismus. Und da der Rationalismus der 40er Jahre nicht mehr wie früher eine rein wissenschaftliche Angelegenheit der Gelehrten, sondern eine praktische Lebensfrage der breiten Massen war, so konnte ihm wiederum nur durch eine volkstümliche, auf die breiten Massen wirkende Zeitung, begegnet werden, der die praktische Pflege des kirchlichen Glaubens der kirchlichen Sittlichkeit, der kirchlichen Lehren und die Behandlung der Zeitfragen unter diesem Gesichtspunkt oblag. Das „Volksblatt" wurde ein Blatt der Kirche und der Inneren Mission, in dem die Interessen der Kirche, des Königtums und der preußischen Aristokratie gleichmäßig zusammentrafen. Es ist mit einer kurzen Unterbrechung im Jahre 1848/49 immer und in erster Linie, besonders unter der Redaktion von Nathusius, ein kirchlich-religiöses, christlich-soziales Organ gewesen. Je mehr sich aber der religiöse und geistige Konservativismus in den späteren Jahrzehnten, besonders im neuen Reich, in einen geistlosen Konservativismus robuster Interessen verwandelte, je stärker an die Stelle des religiösen Motivs im Frühkonservativismus das naturalistische, auf reine Macht gerichtete des Neukonservativismus trat, um so mehr sank die Bedeutung des „Volksblattes" [7]). Im Jahre 1879 wurde

6) Genauere Angaben über die Stärke dieser Versammlungen finden sich in: Gustav Tschirn, Zur 60jährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung, 1904; vgl. ferner Heinrich Pröhle, Feldgarben, Leipzig 1859, S. 53.

7) Sehr charakteristisch für diese innere Wandlung des Konservativismus ist auch die Haltung der Kreuzzeitung zum 50jährigen Jubiläum des Volksblattes: „Als es entstand, lebten wir noch in einer „literarischen Zeit", wo bedeutende geistige Leistungen als solche Eindruck machten und als Ereignisse galten.... Das ist seitdem gründlich anders geworden. Der Geist

das bis dahin zweimal wöchentlich erscheinende Blatt in eine Monatsrevue umgewandelt [8]). In dieser neuen Gestalt hat es als „Allgemeine Konservative Monatsschrift" bis zum Jahre 1922 die christliche Partei im deutschen Konservativismus vertreten.

In der Provinz Sachsen, der „Hochburg des preußischen Rationalismus" [9]) und dem Hauptsitz der Lichtfreundebewegung, in Halle, dem neuen Bollwerk pietistisch-orthodoxer Frömmigkeit, wurde es vom 1. Januar 1844 ab herausgegeben. Der erste Redakteur ist Friedrich von Tippelskirch, Pfarrer in Giebichenstein bei Halle, gewesen, ein milder, friedfertiger, sanftmütiger Herr, dessen Natur mehr auf Ausgleich und Vermittlung als auf Kampf eingestellt war. Die Persönlichkeit dieses Mannes gab dem Blatte die von der Regierung gewünschte Richtung und machte es zu dem, was es geworden ist, was es Zeit seines Bestehens mit Ausnahme der Jahre 1848/49 unter Florencourts Redaktion immer gewesen ist und wozu es dann besonders Nathusius ausgebildet hat, zu einem Organ der Inneren Mission, das die religiöse Neubelebung, die Erneuerung des kirchlichen Lebens, christliche Nächstenliebe für die in sozialer Not befindlichen Mitmenschen, für die Deklassierten und Enterbten und den Kampf gegen alle aus dem Rationalismus fließenden, religiösen, kirchlichen, politischen und sozialen Bestrebungen vom Standpunkt des positiven Glaubens zu seiner Hauptaufgabe gemacht hatte. Neben der „Evangelischen Kirchenzeitung" Hengstenbergs war es damals das einzige Blatt in Norddeutschland, das den freireligiösen Bewegungen entgegentrat und den positiven Kirchenglauben verteidigte.

Die Politik spielte in den ersten Jahrgängen des „Volksblattes" nur eine sehr geringe, nebensächliche Rolle. Über salbungsvolle Berichte aus dem Königshause und Beteuerungen „untertänigsten Gehorsams und unverbrüchlicher Treue und Liebe zum König" kam man in dieser Zeit kaum hinaus. Es war jene alte, in den Traditionen des patriarchalischen Königtums lebende Anhänglichkeit des einfachen Volkes an das angestammte Herrscherhaus, die sich in dieser Richtung aussprach. Erst mit dem Jahre 1847, durch die Ereignisse des Vereinigten Landtages kam auch jene andere, mehr ständisch-konservative Richtung zum Vorschein, die über den engen, hauptsächlich von Pastoren vertretenen Royalismus und Patriarchalismus hinausgewachsen war und die in Männern wie Heinrich Leo, Heinrich Eugen Marcard und Carl Witte zu Worte kam.

Die Haltung des „Volksblattes" zu den politischen Vorgängen des Jahres 1847 in Preußen war bestimmt durch seine streng monarchistische Einstellung. Stimmte es auch den Bestrebungen des Kö-

---

als solcher genügt nicht mehr; die Leser wollen wissen, was hinter dem Geist steht, welche äußere Macht er vertritt." (Kreuzzeitung 1893, Nr. 120, 11. März, Abendausgabe).

8) vgl. Martin von Nathusius, Ein Rückblick. (Allgemeine konservative Monatsschrift 1880, 4. Bd., S. 290 ff.).

9) Treitschke, Deutsche Geschichte . . ., Leipzig 1927, Bd. IV, S. 485/6.

nigs, das Volk in stärkerem Maße als bisher an der Regierung zu beteiligen, und der Einberufung des Landtags nach Berlin mit eben der Begeisterung zu, wie es die Konservativen und Liberalen damals in gleicher Weise taten, so war es doch von Anfang an besorgt, daß der eingeschlagene Weg zu einer Erschütterung des Thrones führen könnte. Die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Königtums im preußischen Staate war ihm die Voraussetzung für alle Verhandlungen über eine Mitwirkung des Volkes im Staatsleben, und es war ängstlich bemüht, alle Gedanken und Bestrebungen, die diese Grundlage zu erschüttern geeignet sein konnten, zu bekämpfen. Es kam ihm darum auch gleich im Anfang darauf an, das Patent vom 3. Februar als einen Akt der Selbständigkeit, als ein Geschenk der „freien königlichen Gnade" hinzustellen und zu betonen, daß für den König weder eine rechtliche noch eine sittliche Pflicht bestanden habe, „das heute Bewilligte um des Willen zu gewähren, weil es im Jahre 1815 bewilligt war" [10]). Die ständisch-monarchische Verfassung mit einem ständischen Landtage zur Bewilligung n e u e r Lasten und zur Begutachtung und Beratung in anderen Fragen war die politische Forderung des „Volksblattes". Aber gegen die Gefahr einer allgemeinen Volksvertretung im Sinne des französischen Konstitutionalismus und einer Volkssouveränität mit Kammermajoritäten kämpfte es mit allen Mitteln und suchte alle Löcher in der Verfassung, die diese Gefahr heraufzubeschwören imstande sein konnten, durch Klauseln, von denen die Unveränderlichkeit des bestehenden Steuerbestandes die entscheidendste war, zu verstopfen. Selbst das Petitionsrecht und die Periodizität waren ihm schon zu gefährliche Zugeständnisse. Es gebärdete sich königlicher als der König.

Die Revolution von 1848 ist über diese reaktionären Bestrebungen hinweggeschritten, das souveräne Königtum fiel, das „Volksblatt" schien seine Grundlagen verloren zu haben, und die Volksblattschreiber streckten die Waffen. Friedrich von Tippelskirch legte die Redaktion nieder, die er nur in ruhigen Zeiten zu führen vermochte, und zog sich in echt pietistischer Weise vom rauhen Tageskampfe zurück in das Reich der Innerlichkeit und Seelenrettung, um nur noch sich und seinem Berufe zu leben.

In diesem Augenblick sprang Franz Chassot von Florencourt in die Bresche. Er hob das alte konservative Banner, das die bisherigen Schreiber des „Volksblattes" soeben hatten zu Boden sinken lassen, wieder auf, gab ihm die neue Inschrift der konstitutionellen Monarchie und führte es gegen die Revolution. Er riß das Blatt, das sich noch eben anschickte, sich in dis „innere Heiligtum des Glaubens" und in die „beschränkteren Verhältnisse des Familien- und Gemeindelebens" zurückzuziehen, mit energischem Ruck aus dieser passiven, quietistischen Haltung heraus und prägte ihm einen aktivistisch-politischen Charakter auf, wie es ihn auch unter Nathusius nicht wieder bekommen sollte. Die vorwiegend religiös bestimmte Richtung, die

10) Volksblatt 1847, S. 230.

dem Blatte bisher ihren Charakter gegeben hatte, verschwand unter Florencourt fast völlig. Das politische Interesse absorbierte in dem aufgeregten Jahre 1848 alle anderen Interessen. Das „Volksblatt" wurde jetzt ein ausgesprochen politisches Organ. Ein frischer, lebendiger Wind wehte unter Florencourts Leitung. Es war monatelang, bis zur Gründung der „Kreuzzeitung" am 1. Juli 1848, das einzige konservative Organ, das die Interessen der konservativen Partei verteidigte und mit unerschrockenem Mut gegen die Revolution ankämpfte. —

Bis zum März 1848 war Florencourt einer der schärfsten publizistischen Bekämpfer des bürokratisch-absolutistischen Regierungssystems gewesen. Er hielt die Einführung einer reichsständischen Verfassung mit unbeschränktem Steuerbewilligungsrecht und unbeschränkter Preßfreiheit für unumgänglich notwendig und malte das Gespenst einer drohenden Revolution immer lauter und warnender an die Wand, falls sich die Regierung nicht entschlösse, dem Verlangen des Volkes nach freier Verfassung von sich aus rechtzeitig entgegenzukommen. Aber war seine Sprache gegen Absolutismus und Bürokratismus auch von leidenschaftlicher Schärfe, so war er doch alles andere als ein Revolutionär. Eine revolutionäre Haltung hätte mit seinen sittlichen Vorstellungen, einem Erbe seiner Burschenschaftszeit, und seiner historisch-organischen Auffassung in Widerspruch gestanden. Er wollte nichts als den gesetzlichen Widerstand, und sein Ziel war die „Herstellung eines freien politischen Volkslebens, ohne daß dabei das monarchische Prinzip, die Ehrfurcht vor der Krone, die Ordnung im Staatshaushalte beeinträchtigt und verletzt wurde" [11]). Freilich war sein Konservativismus, der auf der Basis der natürlich-organischen Entwicklung ruhte, der die Geschichte als einen Naturprozeß, als ewiges Werden und Vergehen betrachtete und mit dem Gedanken der Entwicklung ernst machte, von der christlich-romantischen Auffassungsweise des Gerlachschen Kreises, die von dem Gedanken der prinzipiellen Erhaltung des Bestehenden ausging, sehr verschieden [12]). Aus dieser natürlich-organischen Geschichtsauffassung erklärt sich die schroffe Gegensätzlichkeit der politischen Stellung Florencourts vor und nach dem März 1848.

Bekämpfte er bis dahin das absolutistische Regierungssystem, weil es die „schwere Krankheit der Gesellschaft" heraufbeschworen hatte, weil durch die Schuld dieses Systems die „historische Basis", auf der doch allein ein verjüngter staatlicher Organismus sich erheben konnte" [13]), und damit das Gleichgewicht der historischen Kräfte fast völlig zerstört war, so kämpfte er nach dem März gegen Liberalismus und Revolution, weil sie den historischen Boden verlassen hatten und den Neubau der politischen Ordnung ohne jede Verbindung mit der Vergangenheit aufführen wollten. Es entsprach also

11) Fr. von Florencourt, Zur preußischen Verfassungsfrage, 1847, S. 100/1.
12) vgl. Volksblatt 1861, Nr. 101, S. 1628 (Nathusius über Florencourt).
13) Fr. von Florencourt, Zur preußischen Verfassungsfrage, 1847, S. 154.

ganz seiner geschichtsphilosophischen Einstellung, daß er, nachdem in Preußen sogar mehr als die Forderungen des Liberalismus bewilligt war, sofort die Redaktion des reaktionären „Volksblattes" übernahm. Die inneren und äußeren Voraussetzungen für diese Übernahme waren wohl bei keinem der Konservativen jener Märztage so gegeben wie bei Florencourt. Seine liberale Vergangenheit band ihn nicht an den dahingesunkenen Absolutismus, sie gab ihm vor sich und anderen ein größeres inneres Recht, jetzt auch gegen die Auswüchse des Liberalismus und ein Übermaß von Freiheit vorzugehen, und schließlich war die konstitutionelle Monarchie, für die die Konservativen jetzt einzutreten anfingen, schon längst seine Parole gewesen.

Mit furchtloser Freimütigkeit, mit verblüffender Offenheit und Unerschrockenheit und mit ungezähmter Leidenschaftlichkeit nahm Florencourt vom April des Jahres 1848 ab den Kampf gegen die Revolution und gegen die Preußische und Frankfurter Nationalversammlung auf [14]). Er brachte den Mut auf, das als wahr Erkannte offen zu bekennen, und Menschenfurcht war ihm fremd. Mit deutlicher Spitze wandte er sich jetzt gegen die alten Konservativen und die bisherigen Träger des „Volksblattes", die durch die revolutionären Ereignisse wie weggefegt waren vom Kampfplatz. „Es ist eine Zeit unmännlichen Zauderns und verächtlicher Furcht; und wer vermag sie alle zu zählen, die aus bloßer Feigheit jetzt alles verleugnen, was sie bis dahin, wo die Macht auf ihrer Seite war, prahlerisch bekannten" [15]). „Es wird für uns übel, wenn man diese allgemeine Flucht mit ansieht, diesen allgemeinen Ruf: rette sich wer kann, mit anhören muß" [16]).

Freilich war es für ihn innerlich leichter, die neue Ordnung der Dinge zu verteidigen. Für die alten Konservativen, für die streng königlich Gesinnten aber bedeuteten die neuen politischen Wege, die der König einschlug, ein Verlassen der bisherigen politischen Grundsätze. Sie hätten sich im Kampfe für das Königtum jetzt gegen den König selbst wenden müssen. Florencourt dagegen befand sich in der glücklichen Lage, auch nicht eine Silbe von alle dem, was er früher gesagt hatte, zurücknehmen zu brauchen und dabei doch jetzt sehr konservativ sein zu können [17]).

Sein politisches Programm war ein starkes und freies Königtum mit einer starken Demokratie, das heißt mit entschiedenen und unverrückbaren Rechten des Volkes, mit einer regelmäßig zusammentretenden Volksvertretung, mit dem Recht, Gesetze vorzuschlagen und zu verwerfen, mit dem Recht der Steuerbewilligung, mit Preßfreiheit, freiem Vereinsrecht und öffentlichem Gerichtsverfahren. Aber nicht weniger heftig, als er bisher den reinen Absolutismus be-

14) Volksblatt 1848, S. 449 ff. (Antrittsartikel Florencourts am 12. April 1848.
15) Volksblatt 1848, S. 450.
16) ebda. S. 458.
17) ebda. S. 450/1.

kämpft hatte, bekämpfte er jetzt auch die reine Demokratie, die Volkssouveränität mit reiner Kopfzahlwahl und Majoritätsbeschlüssen. Im Gegenteil, er wünschte eine starke Aristokratie in der Volksvertretung und erhoffte von den aristokratischen Tugenden einen veredelnden Einfluß auf die Demokratie. Um diesen Einfluß sicher zu stellen, forderte er das Zweikammersystem mit einer aristokratischen Erbkammer und einer zweiten Kammer, die nicht nach absoluter Kopfzahl, sondern mit Berücksichtigung der aristokratischen Elemente zusammengesetzt sein sollte [18]). Eine starke und edle Aristokratie war ihm zugleich ein „unentbehrliches Glied" der Monarchie[19]).

Es war eine harte, scharfe, haßerfüllte Sprache, die Florencourt im „Volksblatt" führte. Die „Stillen im Lande" waren vielfach entsetzt ob dieses ungewöhnlichen Tones. Die Zahl der Abonnenten nahm unter seiner Redaktion nach einem kurzen Aufstieg im Frühjahr 1848 stark ab, ein zu charakteristisches Symptom für den Geist des Leserkreises. Die politischen Anschauungen Florencourts waren starr und doktrinär, er selbst ist der Typ eines politischen Fanatikers. Aber bei aller Starrheit seiner Ansichten verfehlen diese Aufsätze durch ihre Offenheit und Ehrlichkeit, durch ihren freien Bekennermut, durch ihre lebendige Sprache auch heute nicht ihre Wirkung. Doch Florencourt war selbst in diesem hitzigen Kampfe des Jahres 1848 mürbe geworden. Schon im Anfang des Jahres 1849 wollte er sich kampfesmüde aus der politischen Arena zurückziehen. Aber erst im Sommer 1849 nahm er endgültig seinen Abschied.

Mit dem Rücktritt Florencourts und der Übernahme der Redaktion durch Nathusius trat ein neuer Wandel im Charakter des „Volksblattes" ein. Hatte es in den bewegten Revolutionsjahren 1848/49 sein Interesse vorwiegend den Fragen der großen Politik zugewandt, so zog es sich nach 1849 wieder zurück in die engeren Kreise des Haus- und Familienlebens, der Kirche und des inneren religiösen Lebens. Auf das „tolle Jahr" folgte eine Zeit apathischer Abspannung und politischer Agonie. Die Politik, die großen Fragen der nationalen Einheit schliefen wieder ein. Es begann die Stille der Reaktionszeit. Die allgemeine Zeitlage traf mit der individuellen Eigenart des neuen Redakteurs aufs glücklichste zusammen. Nathusius gab dem Blatte seine ganz eigene Note, er machte es zum Sprachrohr seiner religiösen und sozialen Interessen. Erst unter ihm wurde es recht eigentlich zu einem Organ der Inneren Mission. Die Fragen der religiös-kirchlichen Erneuerung bei dem einzelnen Menschen, in der Familie, in der Gesellschaft und im Staate traten wieder ganz in den Vordergrund der Betrachtung. Vor allem galt es, dem drohenden Zerfall der Kirche, ihrem Erstarren in äußeren Formen durch innere Neubelebung, durch innere Reform entgegenzuarbeiten. Es

18) Volksblatt 1848, S. 1385.
19) ebda. S. 118

galt, die Kirche von unten her, durch die Tätigkeit der Inneren Mission, durch die Bewegung der Laien wieder zu erneuern. Innere Mission und Kirche traten so seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts immer enger zusammen. Die Kirche wurde von dem neuen religiös-pietistischen Geiste der Inneren Mission erfüllt, der ihren Trägern bis heute den Stempel gibt, die Innere Mission aber verband sich aufs engste mit der Organisation der Kirche, sie wurde kirchlich-orthodox. Fortan waren die Träger der Inneren Mission vornehmlich kirchliche Kreise. Die Geschichte des „Volksblattes" in den fünfziger Jahren ist ein glänzendes Beispiel für diese Entwicklung.

Die politischen Fragen traten in den ersten Jahren der Redaktion von Nathusius stark in den Hintergrund. Heinrich Leo behandelte sie fast ausschließlich in seinen „Geschichtlichen Monatsberichten", die er im Herbst 1849 wieder begonnen [1]) und bis zum Jahre 1860 fortgeführt hat, wo er endgültig aus dem Volksblatt ausschied [2]). Nathusius wurde erst durch die Ereignisse des Krimkrieges angeregt, auch in eigenen Artikeln zu den politischen Tagesfragen Stellung zu nehmen. In den Zeiten politischer Ruhe, wie zwischen 1850 und dem Krimkrieg und zwischen dem Krimkrieg und dem Italienischen Krieg, beschäftigten ihn mehr die Fragen der Inneren Mission und Kirche. In die Jahre 1852/53 fällt die große Diskussion über die katholische Frage, ins Jahr 1857 Nathusius' Kampf gegen die preußische Union, der sogar zum Eingreifen der Regierung, zu einem Prozeß gegen Nathusius und zu seiner Verurteilung führte.

Die Stellung zu den politischen Ereignissen der Zeit ist bei ihm bestimmt durch seine allgemeinen religiösen Anschauungen und durch seine christlich-romantische Geschichtsauffassung. Sein politisches und historisches Denken entwickelte sich jetzt im engsten Anschluß an Heinrich Leo. Die Behandlung der politischen Tagesfragen durch Nathusius ist eine Übertragung der Leoschen Geschichtsmethode auf seine Zeit. Er hat dies strenger und doktrinärer getan als der realistischere, staatsbewußtere Leo selbst. Aber trotz ihres Doktrinarismus sind Nathusius' Aufsätze vielfach geistvoller, lebendiger, interessanter als die nüchternen, mehr auf Tatsächlichkeiten als auf allgemeine Betrachtungen beschränkten Leoschen Monatsberichte. Leo hat dies selbst zugegeben. Nathusius' politische Betrachtungen sind prinzipielle Betrachtungen. In ihnen spiegelte sich in den innen- und außenpolitischen Tageskämpfen der große prinzipielle Weltgegensatz von „gut und böse" wider. Sein politischer Kampf war ein Prinzipienkampf. Seine publizistische Tätigkeit war ein „heiliger Kreuzzug gegen das Böse", gegen die Revolution in allen ihren Ausprägungen. In seinen politischen Anschauungen nahm er mit dem ganzen Gerlachschen Kreise die politischen Ideen der alten konservativen Romantiker, vor allem die Idee der „Heiligen Allianz", wieder auf. Die Ordnung des Wiener Kongresses war ihm die „gött-

20) Volksblatt, 15. September 1849, Nr. 74, S. 1151 ff.
21) Volksblatt 1860, Nr. 53 (letzter Monatsbericht).

liche Grundlage", von der alles politische Denken und Handeln auszugehen habe. Die Erschütterung dieser Grundlage erschien ihm als sündlich und böse. In dem Kampf der liberalen Westmächte gegen das heilige Bündnis der Ostmächte offenbarte sich ihm der große welthistorische Kampf der beiden Prinzipien in Europa. Im Krimkrieg stand er daher auf Seiten Rußlands und gegen die Türkei, England und Frankreich; der Italienische Krieg sah ihn auf Seiten Österreichs, und sein publizistischer Kampf richtete sich gegen Italien, Frankreich und England. Lebhaft befürwortete er damals ein Eingreifen Preußens zugunsten Österreichs. Besonders in Napoleon III. sah er das „böse Prinzip" verkörpert. Napoleon III. habe, so meinte er, die volle Erbschaft der Revolution und Napoleons I. angetreten. Was den alten Romantikern wie Adam Müller einst Napoleon I. war, wurde den jetzigen romantischen Konservativen Napoleon III. Es hat wohl keinen schärferen publizistischen Gegner Napoleons wieder in Deutschland gegeben als Nathusius. Noch im Jahre 1870/71 mischte sich mit seinem inzwischen real- und nationalpolitischer gewordenen Denken und der Begeisterung über die Einigung Deutschlands die Freude über die Besiegung des bösen Prinzips in Napoleon. — Auch im innerpolitischen Leben spielt sich für Nathusius derselbe Kampf des „bösen" mit dem „guten Prinzip" ab. Von hier aus erklärt sich seine Stellung zu den einzelnen innenpolitischen Fragen. In den Liberalen, Demokraten, Radikalen aller Schattierungen sah er die Vertreter des bösen Prinzips, die es zu bekämpfen galt. Die neue Ära betrachtete er mit sehr gedrückten Gefühlen, im Verfassungskonflikt nahm er eine streng monarchische Stellung ein und verteidigte überall die Souveränität der Krone.

In den sechziger Jahren war sein politisches Denken erfüllt von dem Ringen des staatlichen und nationalen Prinzips mit dem universalistisch-religiösen und legitimistischen. Der langjährige Anhänger des legitimistischen Prinzips und Verteidiger Österreichs und der Heiligen Allianz wurde jetzt zum bewußten Vertreter rein preußischer Interessen und zum Anhänger Bismarcks. Das Staatsprinzip siegte über das universalistische, romantisch-religiöse Prinzip, die Realpolitik über die Idealpolitik. Auch Nathusius kehrte jetzt Ludwig von Gerlach den Rücken. Damit mündet auch er in das politische Denken der neuen Zeit ein, ohne daß er jemals die früheren, einer anderen geistigen Epoche angehörenden universalistischen Elemente abgestreift hätte.

LEBENSLAUF

Als Sohn des Konrektors Paul Andres bin ich, Hans Andres, am 30. Oktober 1901 zu Dardesheim, Kreis Halberstadt, geboren. Ich besuchte die Volksschule zu Ilsenburg am Harz und das ehemals Fürstlich-Stolbergsche Gymnasium zu Wernigerode, wo ich die Reifeprüfung ablegte. Vor Beginn und während meines Studiums bin ich mehrere Jahre in verschiedenen Export-, Import- und industriellen Betrieben kaufmännisch tätig gewesen. An den Universitäten Jena und Tübingen studierte ich Theologie und Philosophie und an den Universitäten München und Berlin Geschichte, Geographie und klassische Philologie. In Berlin nahm ich an den Vorlesungen und Übungen folgender Herren teil: Brackmann, Dessoir, Fabricius, Krebs, Lietzmann, Meinecke, Norden, Penck, Schulze, Spranger, Titius. Zu ganz besonderem Danke fühle ich mich meinem hochverehrten Lehrer Friedrich Meinecke verpflichtet, der mir auch die Anregung zu dieser Arbeit gegeben hat.